مصنّفات غياث الدين منصور حسينى دشتكى شيرازى

(۱۵)

تعليقات على الشرح الجديد للتجريد

به اهتمام

عبدالله نورانى

بسم الله الرحمن الرحيم

يا غياثَ الورىٰ، صيّرنا منصوراً على العِدىٰ، فأيّدنا لتقرير ما علّمه سيّدُنا محمّدٌ، سيّدُ من أتىٰ برسالة وكتاب فيهما النّورُ والهُدىٰ، عليه و آله العرفاء الصّلاةُ و السّلامُ ولهمُ التّحيّةُ والدّعاءُ.

وبعدُ، فإنّ الفقير الحقير غياث المشهور بمنصور، يقول: إنّ أبى و سيّدى أبو الآباء و سيّد أعاظم الحكماء والعلماء، قد علّق على الشرح الجديد تعليقاتٍ، فيها له تحقيقاتٌ و تدقيقاتٌ؛ وكان المولى النّبيل المجادل الجليل، مظهرُ سوء المقال، مظهرُ اسم الجلال، مُكِبّاً عليها مُصِرّاً على الأخذ منها و ردّها، منتحِلاً فيها تارةً وأُخرىٰ متعرّضاً لها أو معترضاً عليها.

وكان من شنشنته الإستارُ والإخفاء، خوفاً من مباحثات، رأى الإفحامَ منها مرّةً بعدَ أُخرىٰ، ولشدّة جُهده فى التّغشية والإخفاء لم يُبرِز منها إلّا قليلاً. وكلّما أبرز منها شيئاً تعرّضنا لرفعها ودفعها، ولهذا تعليقاتُنا متفرّقةُ الأجزاء.

ثمّ بعدَ بُرهةٍ برز ممّا أبرز فى «النّفس والهيولىٰ» طُرَفٌ فيها أُمورٌ شنيعةٌ وتعريضاتٌ قبيحةٌ. فرأينا إفضاحَ حاله وإفصاحَ شيء ممّا علىٰ مقاله؛ فلنُحرّر أوّلاً دعاوىَ الأُستاد، ثمّ نشتغلُ بردّ الرّدّ والإيراد.

فاتحةٌ

«النّفس الإنسانيّة والأقوال فی المسألة»

نَسألكَ بجلالك، ما بالك تتورّطُ فی الشّغب والمراء والمخاصمة والامتراء، تستبشعُ و تستشنعُ قولَ الأُستاد، إذ قال بالاتّحاد وأنّ البدنَ هو النّفسُ. هل هذا لأنّك وجدتهُ مخالفاً لكلام الأعلام من أهل الحكمة والكلام، أو لأنّهُ لايُلائمُ مذاقك؟

فاعلم (۱) على «الأوّل»، أوّلاً: أنّ هٰؤلاء المتبع فی الأيّام بينَ الأنام هم الصوفيّةُ والمتكلمون المقيّدون بملّة، سيّما، الإسلام، والمشّائيّة والإشراقيّون الّذين أخلوا الزّمامَ. ومَن عرف وفهم كلامَ هٰؤلاء الأعلام إن كان من ذوی الأفهام، ما خفى عليه أنّه غيرُ مُخالف ولا مُنافٍ لشيء من آرائهم ومذاهبهم ومقاصدهم وأهوائهم.

أمّا الصّوفيّةُ، فلأنّه من أُصولهم أنّ الكلَّ واحدٌ يظهرُ فی مظاهر، وما يُرىٰ من الكثرة إنّما هو جلوةُ الوحدة فی المظاهر الصّوريّة والمعنويّة، المجرّدة والمادّيّة، علىٰ ما صرّح به الجَندیّ. فعلىٰ أُصولهم: تلك الوحدةُ (۲) الّتی أشار إليها الأُستاذُ ـ قُدّسَ سِرّهُ ـ لازمةٌ. قال ناظمُ عقائدهم، نظم:

یک زمان بحر وگهی صحرا شود ‌ ‌ ‌ گاه کوه قاف و گه عُنقا شود

وقال الصّوفی البهیّ صاحبُ المثنویّ في تجليات الإنسان بكلّ شأن، مثنويّةً:

از جمادی مردم و نامی شدم ‌ ‌ ‌ وزنما مردم، به حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم ‌ ‌ ‌ پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
پس بمیرم از بشر بار دگر ‌ ‌ ‌ تا برآرم از ملایک پر و سر
بار دیگر از ملک قربان شوم ‌ ‌ ‌ آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون ‌ ‌ ‌ گویدم إنّا إليه راجعون
راجعون گفت و رجوع آن سان بود ‌ ‌ ‌ که گله واگردد و خانه رود
چون که گلّه باز گردد از ورود ‌ ‌ ‌ پس فتد آن بز که پیش آهنگ بود
پیش افتد آن بز لنگ پسین ‌ ‌ ‌ أضحكَ الرُّجعىٰ وجوه العابسين

ثمّ إنّك إن فهمتَ ما ذكرتَ وانتحلتَ في رسالتك العوراء، الّتى سَمّيتَها بالزّوراء، ظهر لك أنّ الّذى أفاد الأُستاد ـ قدّس سرّه ـ يحتملُ حملهُ علىٰ معاقد تلك العقائد، فلاوجهَ للإصرار فى الإنكار، فاعتبروا يا أُولى الأبصار .

أمّا المتكلمونَ، فهم يُنكرونَ تجرّدَ النّفس الإنسانيّة ويقولون ـ علىٰ ما قال الإمامُ قدوةُ أهل الكلام ـ: «من أنكر كونَ الإنسان نفسه هو هذا الهيكل المخصوصَ المحسوسَ المتحرّك السّاكنَ الصّحيحَ المريضَ المتكلّم السّاكتَ الّذى تركّب من هذه الأعضاء الخاصّة، وأنّه خارج عن هذا العالم، وهو مجرّدٌ فى عالم آخر، فقد خرج عن الفطرة . وهذا القول أشبهُ بالسّفسطة منه بالفلسفة .»

وأمّا المشّائيّةُ، فقد أثبتوا فى الإنسان قوّةً مجرّدةً، وسمّوها نفساً؛ وما صرّحوا بأنّ تلك القوّة (٣) صورة نوعيّة للبدن المادّىّ، واستدلّوا علىٰ وجود تلك القوّة بأربعة عشر دلائل . واعتُرِضَ علىٰ كلّ منها بوجوه . وما أتىٰ أحدٌ منهم بإتمام شيء من تلك الدلائل ، ثمّ لو تمّت ما دلّت علىٰ خلاف ما أفاد الأُستادُ ـ قدّس سرّه ـ فافهم إن شاء الله .

وأمّا الإشراقيّون، فمن هو منهم أشدّ إشراقاً وأكثرُ اكتناهاً لم يجد إلّا ما وجده الصّوفيّة، وغيرُهم كغيرهم من المشّائين .

قال اللّوكَرىّ فى نقل أقوال المشّائين: إنّ نفسَ الإنسان اتحدّ، ولهذا يقول: قمتُ وجلستُ وتحرّكتُ وعلمتُ . ونقل الإمام الرّازىّ فى تفسير قول الله، عزّ وجلّ: «قُل الرّوحُ مِن أمر ربّى»: إنّ بعضَ الحكماء ذهب إلىٰ أنّ النّفسَ المجردّةَ تتّحدُ مع البدن العنصرىّ .

(٢) وعلى «الثّانى» ـ وهو أن يكونَ التّشنيع والتّبشيع لأنّه لايلائم مذاقك ـ فذلك يدلّ علىٰ صحّته وعدم سلامة مذاقك . شعر :

ومَن يكُ ذافَم مُرٌّ مريضٍ ... يَجد مُرّاً به الماء الزّلالا

أو لأنّك لاتقدرُ أن تراه، فذلك من سوء درايتك وعدم صحّة رويّتك، شعر:

إذا لم يكن للمرأ عينٌ صحيحةٌ ... فلاغروَ أن يرتابَ والصّبحُ مُسفِرٌ

<أُصولٌ لبيان المرام و دفع مخالفات في كلام الأعلام>

وإذا كان ذلك العنادُ واللّددُ والاستبدادُ منك بما يُشوّشك أوهامُك وتوهّماتُك، ممّا أوهمك، ورأيته من القرمطة الّتي ظننتها من الفلسفة. فأطِع ما يأتيك من التّفصيل. لعلّك تُهدىٰ إلى السّبيل. فنقول:

إنّ الأُستاد ـ لتحرير المرام ودفع مخالفات تترا آى في كلام الأعلام ـ أصّلَ أُصولاً:

أوّلها: كيفيّةُ تركّب الجسم من الهيولىٰ والصّورة[1]

وغرضُه من هذا الإشارةُ إلىٰ رفع استبعادات ومخالفات تترا آى في هذا بينَ كلام العلماء، المتأخّرين منهم والقدماء: فإنّ المشهورَ عند الجمهور من آراء الفرقة الثّانية ـ ومنهم أفلاطون المؤيّد وشيعته، وهم جمٌّ غفيرٌ، وتبعهم جمعٌ كثيرٌ من المتأخّرين، كالإشراقيين والمتكلّمين ـ أنّ الجسم المفردَ البسيطَ غيرُ مركّب، وله جزءآن، حلّ أحدُهُما في الآخر (۴). ومن آراء الفرقة الأُولىٰ تركّبهُ منهما، وأنّ الحالّ صورةٌ والمحلّ مادّةٌ وهيولىٰ. ثمّ اشتهر منهم أنّ الصّورة فصل أو مأخذه باعتبار، وأنّ المادّة وهي الهيولىٰ جنسٌ أو هي هو بوجه.

ويردُ علىٰ هذا بوجه صوّروه وتصوّروه إشكالاتٌ مع مخالفات. فالأُستادُ أراد دفعَ هذه فأفاد: إنّ التّركيبَ بينَ المادّة الّتي هي الجنس بوجه والصّورة الّتي هي فصل باعتبار تركيبٌ اتّحاديّ؛ وأراد أنّ هذه الصّورة في الخارج عينُ المادّة، وهما متحدان، بل في الخارج أمر واحد. فهما في الخارج غير متغايرين، متغايران في الذّهن والتّصوّر.

وتوضيحُ ما أفاد الأُستادُ: أنّ المرادَ بالصّورةِ في الصّورة المصوّرة ما به حصلت الماهيّةُ بالفعل، فصارت هي هي؛ وبالمادّةِ ما يكون بالقوّة ماهيّةً. فإذا تصوّرت

---

۱. سمعت القراءةَ على حضرة المصنّف ـ خلّد الله تعالى ظلال فضله ـ وكتبه الكريم بخطّه الشّريف بيده. وأنا عبدُه وولده صدر، في ثاني عشر شهر شوّال سنة ستّ وأربعين وتسع مائة

بالصّورة وصارت عينَها حصلت الماهيّةُ بالفعل، كالأخشاب في الباب، فإنّه بتصورّهِما يتصوّر المادّة والصّورة بهذا المعنىٰ. وإطلاق الصّورة والمادّة علىٰ هذين مستفادٌ من كتب الرّئيس ومنها الشفاء. فالتركيبُ الاتحاديّ الّذي ادّعى إنّما هو بين الصّورة والمادّة بهذه الصّورة وهذا المعنىٰ.

ولا يخفىٰ أنّه بهذا يظهرُ ردُّ إيرادات شتّىٰ. ولا يدّعىٰ أنّه ليس في الجسم صورة حال بمعنى آخر، ولو كانت هي الصّورة الّتي فيها كلام الأعلام في هذا المقام. وبهذا يظهرُ جنسيّة المادّة وفصليّة الصّورة باعتبار بلاغبار.

الأصل الثاني: أنّ النّفسَ متّحدةٌ مع البدن

وذلك أنّه قد يُرادُ بالنّفس الصّورةُ الّتي يصدرُ عنها أفاعيل مختلفة بقوىٰ مختلفة إراديّة أو بغيرها. فأفاد: أنّ النّفسَ الّتي اتّحدت مع البدن هي الصّورة. وقد حكم الحكماء بوجود الصّورة المنطبعة، كما يرى في الإشارات و المحاكمات و سائر كتب الحكماء، سيّما الرئيس ـ علىٰ ما صرّح به في كتبه، ومنها الشفاء و النّجاة.

ثمّ إنّه قد يقال: إنّ صورة الإنسان هي نفسه الّتي يُشيرُ إليها كلّ أحد بـ«أنا». فالأُستادُ ـ لرفع الاستبعاد والاستنكار الظاهر في هذا المقال أفاد أنّه لعلّ القائل أراد بالصّورة ما صوّر أوّلاً و بالنّفس الصّورةَ المصوّرةَ آنِفاً إذا صدرت عنها أفاعيل مختلفة بقوى مختلفة، (٥) فإنّ الصّورة المنطبعة الإنسانيّة كذلك. ولا محذورَ في ذلك. ولا ينفىٰ أن يكون للإنسان قوّة مجرّدة تسمّىٰ نفساً أيضاً. وفي إفادات الحكماء إلىٰ النفس إشاراتٌ شتّىٰ، كما لا يخفىٰ على النّاظر في كتب المتأخّرين والقدماء.

ثمّ إنّه ظاهرٌ ممّا أفاد الأُستادُ أنّه يقول: إنّه ظاهرٌ أنّه غيرُ ظاهر أن يكونَ الّذي يشيرُ إليه كلّ أحد بـ«أنا» أمراً مجرّداً في عالم آخر غير قابل للحركة المكانيّة، فيصفه كلُّ أحد من العقلاء بلاتحمّل تمحّلٍ ومجاز بأوصاف الجسمانيّات، كالحركة والقيام والقعود وأن يكون الإنسان مجرّداً خارجاً عن هذا العالم.

ثمّ المُجادل الجليل والمُشاغب النّبيل أخذ ينكر الأُستادَ ويُشنّعُ عليه ويقرّرُ: أنّ الإنسانَ مجرّدٌ؛ لما توهّمه من ظواهر أقاويل بعض، واعترض على الأُستاد: بأنّه يلزمه إنكارُ المعاد؛فإنّ البدنَ ينعدم ويفنىٰ وإعادةَ المعدوم مُحالٌ علىٰ ما سيصرّح بمضمونه.

فنقولُ له: أيّها الحِبرُ، أما تشعرُ بجلالتك ومهارتك أنّه لو كان الإنسانُ مجرّداً لكنتَ بأولادك من الأناسى مجرّدة غيرَ قابلة للوضع والإشارة، والملازمةُ ظاهرةٌ وبطلانُ اللّازم ضروريٌّ والمشاهدُ خلافُه. ولو كان ذلك كذلك، فما بالك بجلالك تضطربُ وتغتمّ بغيبتهم وبما يظهر منهم، من توابع قابليّة الوضع والإشارة.

ثمّ نقولُ: أيّها الحِبرُ، ما لك بجلالك أخذتَ الإصرار فى الإنكار علىٰ كون الإنسان جسماً والإقرار بأنّه مجرّد. وتقريرُ ذلك أن هذا لتقليد غيرك. فأنت أجلّ من أن تقلّد بغير دراية. وإن كان لما أوهمته أو توهّمته، ـ من أنّ الإنسان لكونه مدركاً للمعقولات ـ يلزم أن تكون تلك المعقولات حالّةً فيه؛ لما سمعتُه، من أنّ العلم حصول الصّورة وحلولها فى العالم، وأنّ الصّورة المعقولة لاتحلّ فى جسمانىّ وأنّ الحلول فى الجسمانىّ سَرَيانىّ.

فاسمع واعلم: أنّ هذه أُمورٌ نظريّة لاتتمُّ لو تمّ إلّا بدلائل لازمة الانتهاء إلىٰ ضروريّات، وضروريٌّ أنّه لاضرورىّ فى مقدّماتها أجلىٰ من أنّ الإنسان جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة. فإنكارُ هذه والفرارُ منها والذّهابُ إلىٰ التّجرّد كالفرار من المطر إلىٰ الميزاب.

وإن أوهمك أنّك تقول: تعقّلتُ وعلمتُ، فاعلم أنّ كثيراً من العلماء ـ ومنهم الإشراقيّةُ ـ قرّروا أنّ العلم إضافة إشراقية. ومع هذا توهّمُك هذا مُعارَضٌ بأنّكَ تقول: جلستُ وقمتُ وسافرتُ وكثيرٌ من نظائر هذه ممّا هو أكثرُ كثيراً وأتمّ دليلاً على الجسميّة. و إن زعمتَ أنّكَ تحكمُ علىٰ تجرّد الإنسان لأمر تُخفيه فعليك بالإخفاء، فإنّ الأولىٰ أن يكون العيبُ أخفىٰ، ولكن لاعليك الإزراء بغيرك لما أخفيته فى نفسك.

<النفس جوهر مجرّد في قول الدّوانيّ>

ثمّ إنّي رأيتُ في بعض وريقات فيها شيء من تعليقاته بخطّه هذه العبارة:

نكتةٌ، من رجع إلىٰ نفسه وجد حقيقةَ نفسه جوهراً مجرّداً، فالعرفاء قالوا: النفس الانسانية مجردة. أارادوا به الإنسانَ نفسه، لانفسَ الإنسان. وهي جزؤه أو قوة من قواه ـ علىٰ ما توهّمه الظّاهريون. والاستبصاراتُ والمكاشفات تدلّ على ما قلنا، لاعلىٰ ما قالوا ـ علىٰ ما يظهر من مقالات صاحب الاشراق.

فالإنسان نفسه جوهر مجرّد والبدن مركبه ومركوبه، لأنّه هوهو. قال الشيخ في الإشارات: «بل هو أنت عند التحقيق».

وممّا يؤيّد ما قلنا أنّ أرباب التّعبير يعبّرون الحمار بالبدن. يُحكىٰ أنه رأى راءٍ في منامه أنّ حماراً رأى علفاً فتحرّك إليه، فصادمه حجرٌ وانكسر رِجلُهُ. فحكىٰ رؤياه علىٰ مُعبّر ماهر ـ يقال إنّه المولىٰ فضل الله الاسترابادىّ ـ فقال: إنّك تعرجُ إلىٰ جبل تصيدُ، فينكسرُ رجلَك. وكان الأمرُ كذلك (٦).

وقالوا: من رأى في رؤياه إنّ حماره يعتلّ، فيعتلّ بدنُه بمثل ما رأىٰ. قيل: الرؤيا ما يرى الأشياء علىٰ ما هي عليه، علىٰ ما حقّقنا في الزّوراء.

وأقولُ: كيف يليق بك أن يقال فيك: إنّ بدنك بالهيأة البهيّة وما به من الجُثّة والحلية واللّمة واللّحية والعبارات الفصيحة والكلمات البليغة «حِمارٌ». حاشاك حاشاك حاشاك.

وأمّا قولُ الشّيخ، فتحقيقه ما حققه الشّارحون، لاما حسبه. وأمّا رواياتك عن مفتريات الرّؤيا، لو تأمّلتَ فيها وجدتّها مؤيّدات لخلاف دعواك. وذلك أنّ الرّائى في الرّؤيا كثيراً مّا يرىٰ نفسه مصوّرة بصورة مناسبة لسِيَرهِ وأخلاقه كحيوان مشابه أطواره للأطوار وأخلاقه لأخلاقه. وبالغوا في ذلك حتّىٰ قالوا: إنّه في النّشأة المعاديّة قد يكون كذلك، فيُحشرُ شبيهاً بصورة حيوان غلب أخلاقه عليه.

ثمّ استلزامُ المعاد للتجرّد غيرُ بيّن ولا مبيّن . وظاهرٌ أنّ المرادَ بالمعاد الوارد فى الشّريعة الحقّة ويجبُ انعقادُ الاعتقاد عليه إنّما هو المعادُ الجسمانىّ .

فإنْ أراد بالمعاد فى قوله «يلزمهُ إنكارُ المعاد» المعادَ الرّوحانىّ، فبعدَ الإغماض والإعراض عمّا فى هذا الاستلزام من البحث والكلام، فلمانع، أن يمنع بطلانَ اللّازم علىٰ ما هو ظاهر كلام أهل الإسلام .

وإن أراد المعاد الجسمانىّ، فلانُسلّمُ أنّ الّذى يمنعُ تجرّد صورة الإنسان يلزمه إنكارُ المعاد الجسمانىّ؛ فإنّ جمهورَ أهل الإسلام والعلماء الأعلام من أرباب التفسير والكلام ينكرون التّجرّد ويقرّرون المعاد الجسمانىّ . والذّاهبون إلىٰ التّجرّد من أهل الكلام لايتعدّىٰ عدّتُهُم عن ستّة . علىٰ أنّه ما أتىٰ أحدٌ بدليل تمام، علىٰ ما يظهرُ من كتب الكلام .

ثمّ علىٰ ما حسبه من التجرّد وإن كان المُعادُ فى المعاد هو البدنَ الأوّلَ بعينه لزمه إنكارُ المعاد الجسمانىّ، بناءً، علىٰ ما قرّره وحسبه دليلاً من أنّ البدن ينعدم ويفنىٰ، وإعادةُ المعدوم مُحالٌ كما لايخفىٰ؛ وإن كان بدناً آخَرَ لزمه مخالفة الشّرع والعقل ومحذوراتٌ أُخَرُ شتّىٰ لاتخفىٰ علىٰ أُولى النّهىٰ .

أمّا مخالفةُ الشّرع فلما هو الظّاهرُ فى النّصوص والبيّنات من الأحاديث والأخبار والآيات. وأمّا مخالفةُ العقل فلاستلزامه التّناسخَ الّذى منعه أكثرُ الحكماء وجمهور العلماء بالدّلائل العقليّة، علىٰ أنّه مخالفٌ للقوانين الشّرعيّة (٧) وأمّا المحذوراتُ الأُخَرُ فظاهرة، ظهورُها يغنى عن إظهارها .

وأمّا قوله: «البدن يفنىٰ وإعادة المعدوم مُحالٌ»، فشبهةٌ منقولةٌ عن أهل الإلحاد ممّن يريد إفساد الاعتقاد. والعلماء الأعلام أصحابُ التّفسير وأربابُ الكلام ـ جزاهم الله خيراً بتقريرهم قواعدَ الإسلام ـ أفادوا ما يفى بردّ أمثال هذه الشّبهة والأوهام ، وبسطُ الكلام فى المرام يُطلبُ من كتبهم في التفسير وعلم الكلام .

انظروا معاشرَ المسلمين، إلىٰ هذا القاضى العادل كيف يشنعُ علىٰ سيّد مؤمن

عالم فاضل: بأنّ اعتقاده وما أفاده من الكلام [ليس] علىٰ وفق عقائد أهل الإسلام والعلماء الأعلام. نعوذُ بالله من شرور الأنفس وسيّئات الأعمال ومنكرات الأقوال .

الأصلُ الثّالثُ: «العناصر المركّبة معزولة عن أعمالها»

إنّ العناصر في المركّبات العنصريّة معزولة عن أعمالها الّتي تظهرُ منها حال بساطتها . فلاتُطلقُ علىٰ شيء من أجزاء المركّبات أسماءُ البسائط . فكلُّ جزء من العنب عنبٌ ومن الياقوت ياقوتٌ . ولا شيء منها بنار ولا أرض ولا ماء . ولا يمنع أن تكون فى العناصر الّتي هي أجزاء المركّبات قوّة باقية تكونُ صورةً بمعنى آخر. فلامنافاة بينَ ما قرّره وحرّره الرئيسُ من بقاء الصّور[١].

الأصلُ الرابعُ «الأمرَ الواحدُ وحدتُه وكثرتُه»

إنّ كلّ أمر واحد طبيعيّ خارجيّ إن كان له أجزاء كثيرة فهو، من حيث إنّه واحد، غيرُ كثير، فإن اعتبر من جهة وحدته لم تكن كثرتُه معتبرةً، فتكون كثرتُه بالقوّة حيث اعتبر وحدتُه بالفعل . وما أراد أن الكثرة معدومة مفقودة، بل أراد أنّها غيرُ معتبرة ولا ملحوظة من تلك الجهة .

وبعدَ تحرير ما حرّرنا وتقرير ما قرّرنا، لايخفىٰ علىٰ أرباب النُّهىٰ وأصحاب الفطانة والدَّهىٰ: أنّه لايردُ علىٰ شيء منها شيءٌ من الإيرادات الّتى أوردها المُجادلُ الجليلُ والمشاغبُ النّبيلُ باتّحاد النّفس والبدن والصّورة والهيولىٰ، واستبعد ذلك وأنكر عليه .

فنقولُ : ليس الأمرُ علىٰ ما حسبه وتوهّمه، وذلك ليس كذلك . فما بالك بجلالك نسيتَ مقالك . ألستَ الّذي قرّرتَ فى الزوراء من أقوالك: «أنه ليس في الوجود إلّا وجود واحد، وسائر ما يتوهّم وجوده إنّما هى اعتباراته وشؤونه، ولا كثرةَ فى الخارج أصلاً» . وإذا كان كذلك فمن أين (٨) وجد فى الخارج صورة مباينة للهيولىٰ ونفس مباين لبدن، هل هى علىٰ آرائك وأقوالك الزّوراء قديمة أو حادثة،

---

١. إلىٰ هذا بلغت المدارسة علىٰ حضرة المصنف، أفاض الله بركاته عليه. وأنا ابنه وعبده محمّد، رحمه الله.

كثيرة أو واحدة.

وعلىٰ كلّ حال يلزمُ عليك إشكال، فإن كثرت بطلت أقوالك الزّوراء، وإلّا فالاتّحاد والوحدة باطل لايخفىٰ، فهل يليق بجلالك الإصرارُ علىٰ ما يخالف تحقيقك لمقالك. فإن زعمتَ أنّ التكثّر فى المرآئي ولا حقيقةَ لها والحقّ الوحدة فى كلّها كانت كلماتك هذه تقريراً للأباطيل وتخييلاً للفاسدة من التّخاييل هي الحقيقة بالإعراض دونَ التعرّض والاعتراض.

ثمّ لعمرُك: نسألك وجهَ الزّلّة والجريمة من الهيولىٰ والصّورة والنّفس والبدن، حيث أخرجتَها من جرائم تحقيقاتك وجعلتَها محرومة من إفاضات إفاداتك، هذا.

ثمّ إنّه لم يلزم ولم يظهر في ما أفاد الأُستاد إنكارُ المجرّدة، بل إنّما ظهر إثباتُ المتّحدة، وإثبات هذه لايوجبُ نفى تلك.[١](٩)

تفصيلٌ لتحصيل [الاتّحاد بين النّفوس والأبدان]

نسبَ إلى الأُستاد ـ قدّس سرّه ـ أنّه قال بالاتّحاد بين النّفوس الإنسيّة وأبدانهم العنصريّة، فاستبشع واستشنع مَن لم يَشعُر بأنّ النّفسَ لها معنيان: أحدهما الصّورة النّوعيّة الإنسيّة وثانيهما النّفس المجرّدة الّتي تتعلّقُ بالأبدان العنصريّة، وأنّ المرادَ بما حكم باتّحادهما مع البدن هي الأُولىٰ، لاالثّانية.

ولو توهّم أنّها الثّانية فليتفطن بأنّ للاتّحاد وجهين، أحدهُما كونهُما واحداً، فيحمل أحدهُما على الآخر، وثانيهما أن يكونا جزئين لأمر واحد طبيعىّ، فيُحتمل حمل الاتّحاد على الثّانى لاالأوّل، علىٰ ما سيأتى توضيحه.

ثمّ لو قال بوجود جوهر مجرّد يتعلّقُ بالبدن فلوجوده وكيفيّة تعلّقه وجوهٌ:

[الوجه] الأوّل: أن لايكون جزءاً للبدن ولا آلةً له، فيكون الإنسان هو البدن الّذى يصدق عليه حدّ الإنسان بجنسه وفصله، وهو الحيوان الناطق الّذى يكون

---

١. من هٰهنا يروح إلى الأوراق الخمسة الموضوعة بين الكتاب معكوساً. فإذا أتممتهُ فارجع إلىٰ هٰهنا وخذ من قوله «ولابأس، الخ».

لامَحالة جسماً نامياً حسّاساً متحرّكاً بالإرادة ناطقاً، ولا شيء من المجرّد بحيوان ولاجسم ولا نام ولا متحرك. وأمّا النّاطق فإن أُريدَ به مُدرِكُ الكليّات والمعقولات فلانُسلّمُ أنّ العلم والإدراك لايكون إلّا حصول صورة المعلوم فى العالم أوفى آلة من آلاته، ولم لايجوز أن يكون حيناً إضافة إشراقيّة علىٰ ما هو رأى كثير من العلماء، منهم الحكماء الإشراقيّة، فإنّهم يقولون: إنّ الصّورة المرئيّة فى المنامات والمرايا كلّها صور مثاليّة معلومة بإضافات اشراقيّة .(١٠) وليس شيء منها بمنطبع فى شيء من القوى الإنسانيّة .

والمحقق الطوسيّ فى شرحه للإشارات إذا التزم امتناع حصول الصّور المعقولة فى الواجب قرّر أنّ معلولاته صورٌ منطبقةٌ فى الأوّل. والواجبُ يعلم العقل الأوّل بكلّ ما فيه . وظاهرٌ أنّ العقل الأوّل ليس بآلة له ـ تعالىٰ ـ، فإنّه منزّه عنها، ويلزم أيضاً أن لايكون ذلك العقل معقولاً ولا معلوماً له . وأيضاً قرّر أنّ علم اليقين هو مشاهدة المعقولات والمعلومات فى الجوهر المجرّد العقلىّ؛ وظاهرٌ أنّ الجوهر المجرّد لايكون آلةً لذلك العالم . ولهذا نظائرُ أُخَرُ شتّىٰ لانطوّل بها . فعلىٰ هذا لايجوز أن يكونَ الإنسان ـ وهو جسمٌ ـ عالماً بالصّورة المعقولة المنطبعة فى ذلك الجوهر المجرّد لإضافة إشراقيّة .

الوجه الثاني: أن لايكون ذلك الجوهر المجرّد جزءاً للإنسان. ولكن تكون آلته، إذا التزم ملتزم إصراراً أنّ المعلوم يلزم انطباعه فى العالم أو آلته، ويلتزم عناداً أنّ العقل الأوّل آلةٌ للواجب وأنّ العقول آلاتٌ للعالِم علمَ اليقين . فنقول: مع تلك الالتزامات المستنكرات المستبعدات وإنكار العلم بالصّور المثالية والتزام إمكان حصول الكبير فى الصّغير لايبعدُ التزامُ وجود ذلك المجرّد الّذى ينطبعُ فيه صور المعقولات .

لايقال: كيف يكون مجرّد آلة لجسم، والجسم لايفعل إلّا بالوضع .

لأنّا نقولُ: الإدراك ليس بفعل، وليس ذلك المجرّد بآلة له فى فعل وعمل،

بل العلم إضافة ونسبة إشراقيّة (۱۱). فيكون كمن يشاهد صورة أو نفساً فى لوح وأمر خارج، فإنّ ذلك الأمر الخارج لايكون آلةً فى ذلك الإدراك توسّط الآلة بين الفاعل و المنفعل. وأيضاً الآلةُقد تكونُ آلةً فى الفعل، وكثيراً مّا تكون للأجسام والجسمانيّات نسبٌ وإضافاتٌ إلىٰ المجرّد أو المجرّدات؛ فإنّ الأجسام والجسمانيّات كلّها مخلوقة لله ـ تعالىٰ ـ علىٰ ما هو الحقّ أو لمجرّدات أُخَر، علىٰ ما اشتهر من المتفلسفة.

<إيراداتٌ و أجوبةٌ>

فإن قال قائل: يردُ علىٰ هذا إيراداتٌ:

أوّلُها: أنّه لو كان العلم نسبة وإضافة، فإذا حصل لعالم نسبة وإضافة إلىٰ صورة منطبعة فى أمر، فقد حصل له إضافة إلىٰ معروض تلك الصّورة، فينبغى أن يعلمه. ولكن لايعلم ذلك المجرّد.

الثّانى: أنّه إذا كان العلمُ إضافةً إلىٰ صور معقولة، فأىّ حاجة إلىٰ إثبات مجرّد خاصّ يتعلّقُ بالبدن؛ فإنّ صور المعلومات كلّها منطبعة علىٰ رأيهم فى المبادى العالية المجرّدة.

الثّالثُ: إنّه لم يخصّص صورة بالإضافة إليها لاغيرها.

قلنا: الجَوابُ عن الأوّل: أنّا لانُسلّمُ أنّ كلّ نسبة إلىٰ عارض يستلزم أن تكون هى بعينها أو مثلها نسبةً إلىٰ معروضه، فإنّ لكلّ نسبة وإضافة خصوصيّة. والإضافة العلميّة إضافة خاصّة ولا يستلزم حصولها لشىء حصولها بعينها أو مثلها فى غيره، فيكون لها وجهٌ وجهةٌ مخصّصةٌ. ألاترىٰ أنّ المتأخّرين من المتفلسفين أطبقوا علىٰ أنّ صورَ المعلومات كلّها منطبعةٌ فى العقل. وإذا ارتفع الحجابُ بينه وبين النّفس انعكس بعضُها إلى النّفس، فيعلمه.

فكما أنّه في ما قرّروه رفعُ الحجاب لايستلزمُ انعكاسَ جميع الصّور الّتى فى العقل إلىٰ النّفس (۱۲) ولا يلزمُ العلمُ بالعقل،كذلك فيما نحنُ فيه، لتعلّق كلّ إضافة

علميّة بكلّ معلوم علّة خاصّة بها يحصل، فيعلمُ ذلك المعلوم لاغيرُ. ولا يـبعدُ أن يكونَ حصولُ صورة حسّية مناسبة لتلك الصّورة العقليّة فى الحاسّة مخصّصاً للتعلّق وللإضافة العلميّة إلىٰ تلك الصّورة العقليّة لاغيرُ.

والجوابُ عن الثّانى: أنّ الكواذبَ غيرُ منطبعة فى المبادى العالية، فلعلّها تنطبعُ فى ذلك الجوهر المجرّد. وبهذا يتجلّىٰ أنّ الانعكاسَ الّذى حسبه المتأخّرون فيه ارتبابٌ. ولعلّه غيرُ صواب، ولا يظهر له وجه وتوجبه إلّا بتكلّفات أشرنا إلىٰ شىء منها في ما علّقنا علىٰ شرح المطالع القطبية.

علىٰ أنّا نقول: ليس الغرضُ إثباتَ ذلك المجرّد وتعلّقه بـالبدن بـهذا الوجـه، بل الغرضُ أنّ هذا المشاغبَ الجليل بجلالته سمع أنّهم يقولون: قد تـعلّق بـالبدن العنصريّ جوهر مجرّد. فظنّ من عند نـفسه ـ وهـو مـن بـعض الظـنّ ـ: أنّ هـذا الجوهر المجرّد صورة نوعيّة للبدن المادّىّ. ولم يشعر بكثرة شعوره بأنّ المجرّدَ لايكون صورة نوعيّة لمادّة أو مادّىّ. فـبوهمه أو ظـنّه أخـذ يُشـنّعُ ويـنكرُ عـلىٰ ما أوهمه أو توهّمه.

فلإظهار سوء ظنّه وفساد وهمه أشرنا إلىٰ وجه بل وجوه يوجّه بها وجودُ هذا المجرّد وتعلّقه بوجه لم يلزم أن يكون مجرّدَ صورة نوعيّة لمادّىّ. فلايلزمُنا إثباتُ ذلك المجرّد، ولاكيفيّة تعلّقه بالبدن. وأمّا أنّ محلّ المعقولات مجرّدٌ فلم نُسلّم وثمّ لايتمّ به ما أوهمه أو توهّمه أو ظنّه الجليل المشاغب المجادل بجلالته.

والجوابُ عن الثّالث: أنّ لهذا المخصّص احتمالاتٍ: منها: ما يظهرُ من جواب الأوّل، ومنها: ما يفيده الجوابُ (١٣) الثّانى، ومنها: أنّه يُحتمل أن لايكون المنطبعُ فى ذلك الجوهر المجرّد حينَ يعلمه العالمُ إلّا تلك الصّـورة. فكـلّ صـورة عـلميّة معقولة انطبعت فيه تعلّق بها العلمُ والإضافة العلميّة. وبـهذا الّـذى قـررتُها يـظهرُ لخزانة المعقولات وكيفيّة اقترانها وجهٌ مّا. وعلىٰ هـذا تكـون خـزانـة المـعقولات كخزانة المحسوسات لها اختصاصٌ بالخازن. ولعلّه أقربُ ممّا اشتهر.

الوجه الثالث: أن يكونَ ذلك المجرّد جزءاً ويكون الإنسان هو مجموع مجرّد ومادّیّ، فیکون ذلك المجموعُ جسماً متحرّکاً بجزء وعاقلاً بجزء آخر ويكونُ مرجعُ الضّمیر فی «تحرکت» و «تعقّلت» علیٰ ما قالوه، ولهذا وجهٌ آخر، علیٰ ما سنُشيرُ إليه. فظهر أنّه لم يلزم على الأُستاد القولُ بالاتّحاد بينَ المجرّد والمادّیّ.

وأمّا الّذی نقله الإمام الكبير فی تفسيره الكبير عن بعض الإلٰهيين، من أنّهُم قالوا بالاتّحاد بين المجرّد والمادّیّ؛ فلعلّهُم ما أرادوا أنّ المجرّد حال تجرّده يتّحد مع المادّیّ. ولا يبعدُ أن يكونَ مرادهُم أنّ أمراً واحداً يكونُ تارةً مجرّداً وأُخرىٰ مادّيّاً، ولا يكونُ امتناع هٰذا بديهيّاً.

وإلیٰ تجويز هذا فی الشفاء إشارة مّا، فإنّ الرّئيس استدلّ علیٰ أنّ الهيولیٰ لاتكون مجرّدةً عن الصّورة: بأنّه لو كانت مجردّةً لكانت بالفعل شيئاً ولم يكن مُبهماً، فيكون لها صورة تجرّديّة، فلم تكن فی حيّز. فإذا لبست صورة جسميّة وكانت فی حيّز ففی أیّ حيّز يحصل وكيف يحصل فيه؟ ولم ينكر أن يكون أمرٌ واحدٌ تارة مجرّداً وأُخرىٰ مادّيّاً مطلقاً، بل منع وأنكر ذلك فی الهيولیٰ المبهمة لإبهامها واستلزام هذا لأن تكون فی التّجرّد مصوّرةً بصورة. ولا يجری ذلك فی معنی غير مبهم، لاحتمال أن يكون لتعيينه مقتضياً لحصوله فی حيّز لو تحيّز. والهيولیٰ لعدم تعيّنها لاتقتضی هذا.[۱]

واحتمالُ إسناد التخصيص إلیٰ صورة (۱۴) نوعيّة مصاحبة للجسميّة مدفوعٌ بما قرّرتُه فی موضعه. علیٰ أنّ القائل بهذا الاتّحاد لايلزمُ له القول بأن تكون نفسٌ مجرّدةٌ ثمّ صارت مادّيّةً. وبهذا يظهرُ وجهٌ فی بطلان التّناسخ بوجه. بل غايةُ مالزم لو لزم عليه أن تصيرَ بعدَ المادّة مجرّدةً.

فإن قيل: لقائل أن يقول: إنّه استدلّ بوجه آخر علیٰ أنّ الجسم لايصيرُ مجرّداً. حاصله: لو قسم ما يكون جسماً أو مجسّماً إلیٰ قسمين وفرض مفارقة كلّ

۱. ابن سینا، الشّفاء، الإلٰهيّات، ص ۷۲.

منهما من الصّورة الجسميّة لم يكن بينَ القسمين حالة التجرّد وبينهما والكلّ لو تجرّدت فارقٌ.

قلنا: لقائل آخر أن يقول: إنّ هذا الوجه الآخر مقدوح مجروح بوجوه. منها: أنّ صحّةَ تجرّد كلّ من الجزئين بانفراده ممنوعةٌ، ولم لايجوز أن لايتجرّد لو تجرّد إلّا الكلُّ، فيعودُ إلىٰ الحالة الأُولىٰ التّجرّديّة الّتى لهاكانت قبل التجسّم لوكانت مجرّدة قبلُ. وإلّا فإلىٰ تجرّد يحصل له بصورة مجرّدة. وأمّا أنّ امتناعَ التّجزية لازم لذاته، فهل هذا إلّا أوّل المسألة، فللمجوّز أن يمنعَ هذا اللزوم.

وممّا يناسبُ أن يكون مؤيّداً لما نقله الإمام عن بعض الإلٰهيّين من الاتحاد ما يقوله الصوفيّة، من ظهور أمر واحد فى المظاهر التجرّديّة والمادّيّة؛ علىٰ ما اعترف به هذا المُشنّعُ فى العوراء الّتى سمّاها بالزوراء؛ و ما صرّح به الجنديُّ، من «أنّ مشربَ التوحيد يقتضى أن يكونَ للمجرّدات مادّة مشتركة بينها وبين الماديّات». وفى الفصوص إلىٰ هذا إشارةٌ.

فمن تفصيلنا ظهر لك أنّ الّذى نسبتهُ من غير دراية إلىٰ الأُستاد، وللتّشنيع حملته علىٰ ما يُستبعدُ، من غير نصّ ولا تصريح فى مستبعدٌ. ولو حمل مستبشعاً ومستشنعاً علىٰ ما يُستبعدُ، فلاعليك أن تنكره وتستبعده، فإنّك قرّرتَ وكرّرتَ فى العوراء الّتى سمّيتها لكونها زوراء بالزوراء. وهو ممّا قرّره الصوفيّة الّتى تفتخرُ بتقليدهم والموافقة فى أقوالهم (١٥). هذا ما أرىٰ فى بادى نظرى من وجوه يوجّه بها ما أفاد الأُستاد من الاتّحاد.

ولقد سمعتُ من بعض تلامذته ـ وهو العالم العلم العلّامة الشّهيد النّائل رحمةَربّه الودود ـ وهو المولى العلّامة الّذى وفّقه الله بعقله الغريز الحاج محمّد بن محمّد التّبريزيّ ـ رضوان الله و رحماته عليه ـ أنّه قال:

«إنّي سألتُ من الأُستاد: إنّكم تقولون: إنّ الإنسانَ جسمٌ، ومع ذلك يعقل المعقولات. فأجاب مفيداً: لايبعدُ أن يتعيّن فى جسم أمرٌ غيرُ منقسم يكون

محلاً لمعقول غير منقسم. فالتمستُ منه أن يشرح هذا زيادة شرح. فأمر بكتابة هذه العبارة:

إن قيل: الإنسان جسم، وكلّ جسم مادّىّ، فالإنسان مادّىّ، والمادّىّ لا يصلح لأن يكون محلاً للصّور المجرّدة، فكيف يكون عاقلاً ؟

قُلنا: الإنسانُ ذو أين ووضع صالحٌ لأن يتعيّن فيه ما لايكون كذلك. كما أنّه منقسمٌ فى الأقطار الثلاثة، وصالحٌ لأن يتعيّن فيه ما لايكون منقسماً فى شىء منها، كالنقطة، أو لايكون منقسماً فى جهتين كالخطّ، أو فى جهة واحدة كالسّطح؛ فمن الجائز أن يتعيّن فى ما له وضع أمرٌ لم يكن له وضع و أين، فيكون فى ذاته عارياً عنهما؛ إذ عروضهُما بواسطة المقدار، وهو أمر خارج عنه، وتعيّن ما يتعيّن فى شىء قد يكون بعروض الأعراض، كما يتعيّن فى الجسم الأبلق مَحالّ متعدّدةٌ لعروض الألوان له .

فإذا عرضت صورة معقولة مجرّدة عن الأين والوضع للإنسان تعيّن لعروضها أمرٌ مجرّدٌ عن الأين والوضع هو محلُّ هذه الصّورة، وهو المجرّدُ العاقل . وهى من هذه الحيثيّة ليست كمالاً أوّلاً للجسم الطبيعىّ .

فإن قيل: إذا كان مَحلّ الصّورة المعقولة مجرّداً لزم أن يكونَ الإنسانُ مجرّداً، لأنّه محلّ لتلك الصّورة .(۱۶)

قلتُ: إن أردتَ أنّ الإنسان بتمامه محلّ للصّورة المعقولة فهو ممنوعٌ، وإن أردتَ أنّه ببعض ما ينقسم إليه محلّ لها فهو ممنوع، لكنّه يلزمُ أن يكون ذلك البعضُ مجرّداً. ولا ينافى ذلك أن لايكون الإنسانُ غيرَ مجرّد، فإنّ الجسم ينقسم و يتعيّن فيه ما ليس له مقدار، كالنقطة، كما فى الكرة المماسّة بسطح مستوٍ . ألا ترىٰ أنّه يعرضه جميعُ المقولات العرضيّة، ولا يلزمُ أن يكونَ هذه كلّها ذواتِ مقادير وأوضاع» . هذا ما نقله هذا العلّامه. قال: «استرخصتُ فى إلحاقه بحاشية التجريد . فرخّص وقال: لابأس» .

ولايخفى أنّ ما نقله عن الأُستاد ـ قدّس سرّه ـ ليس ممّا لايخفىٰ وجهُه علىٰ كلّ أحد. وإنّى أرىٰ أنّ عدمَ الإلحاق والتّرك أولىٰ. ولهذا لم يكن فى المسوّدة بخطّه، هذا، ومع هذا إنّى أرىٰ أن أشرحَ وأبيّنَ هذا بوجه مقنع، فأقرّرُ أوّلاً أنّ كلّ جسمانىّ وضعىّ قابلٌ للقسمة بغير نهاية. وأقسام القسمة كثيرة: الفعليّة والوهميّة والفرضيّة العقليّة. وإن وقف كلّ من الأُوليين فالأخيرةُ غيرُ واقعة، إلّا أنّ الأجزاء فى تلك القسمة كثيراً مّا تكون قليلةً صغيرةً بوجه لايمكن إدراكُ كلّ منها بانفراده مع إمكان إدراك الكلّ والجميع مجتمعاً، ويمكنُ أن يكون صورة مدركة من الصّور المدركة كذلك.

فإذا حصلت مثل تلك الصّورة فى قوّة جسميّة كان محلّها أيضاً كذلك، مثل ذلك الحالّ فى ذلك. فإذا أدركت مثل هذه الصّورة كانت مدركةً بغير قدر معلوم بوجه يمكن أن يُشار إلىٰ أجزائه؛ فإنّ ذلك (١٧) يستلزم إدراك كلّ جزء بانفراده. ولايمكنُ ذلك، لغاية الصّغر والفوت عن المُدرِك والمُدرَك. فإذا أدرك مُدركٌ تلك الصّورة ولم يكن لها فى الخارج ما حصلت منه بخصوصه لم يكن إدراكه لها مقترناً بوضع وأين، إذ لايدرك وضع الصّور فى الذّهن فى شىء من الصّور وأينها.

ولمّا لم يكن لمأخذها الخاصّ وجودٌ فى الخارج لم يكن وضعُها الخارجىّ مدركاً معلوماً، فتكون تلك الصّورة المعلومة المدركة فى المُدرِكة غيرَ مدركة بالأين والوضع، فتكون مجرّدةً عنهما فى المدرك والإدراك.

وبعد التأمّل والنّظر فى هذا المعنىٰ تطبيقُ عبارته وإفادته علىٰ هذا ممّا لايخفىٰ. فأراد بالتّجرّد التّجردَ فى الإدراك والمدرك عن الصّفات، لا فى الذّات. ولهذا أشار إلىٰ هذا بالعراء. والدّليل المبنىّ على التعقّل لايتعدّىٰ عن هذا. (١٨) فلابأسَ بنقل ما قال الأُستادُ ـ قدّس سرّه ـ حيث قال فى شرح: «والجنسُ كالمادّة وهو معلولُه»:

«واعلم أنّ معرفة كيفيّة تركّب الجسم من الهيولىٰ والصّورة تقتضى تمهيدَ مقدّمة. هى أنّ التركيبَ قسمان،

أحدهُما: أن ينضمّ إلىٰ شىء شىءٌ آخرُ، ويكونَ لكلّ منهما ذاتٌ علىٰ حِدة فى المركّب منهما حتّىٰ يكونَ فى المركّب كثرة بالفعل، كتركيب البيت من اللبنات، وتركيب البخار من الأجزاء المائيّة والهوائيّة.

والثّانى أن يصير شىء عينَ شىء آخر ومتّحداً معه ويكون كلاهما فى المركّب ذاتاً واحدة، فيكون هناك واحد هو عينُ كلّ واحد منهما وعينُ المركّب، كصيرورة زيد كاتباً، وهُما ذات واحدة فى الخارج .

ولنُسمّ هذا القسم بالتّركيب الاتّحادىّ . وأجزاء هذا القسم صادقة على المركّب منهما، لاتّحادهما معه فى نفس الأمر، وإن كان الصّدق لاباعتبار الجزئيّة بخلاف القسم الأوّل، إذ يمتنعُ صدقُ أجزائه عليه لعدم اتّحادهما فى نفس الأمر، وصحّة العمل تستدعى اتُّحاد الطرفين فيها، كما مرّ .

فإن قلت: لمّا كان الجزءآن فى القسم الثّانى واحداً فى نفس الأمر، فكيف يُتصوّر التّركيبُ .

قلتُ: اعتبارُ التّركيب فيه من حيثُ إنّ العقل يقسمُ ذلك الواحد إلىٰ قسمين، نظراً إلىٰ أنّ أحد الجزئين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الجزء (۱۹) الآخر . ثمّ صار عينه أو نظراً إلىٰ أمر آخر، كأن يكونا معاً أمراً واحداً، ثمّ ينعدمُ هذا الأمرُ من حيثُ إنّه عينُ أحدهما ويبقىٰ من حيث إنّه عينُ الآخر، كالجسم والنّامى، فإنّهما معاً أمرٌ واحدٌ هو الشّجر مثلاً . واذا قطع الشّجر انعدم من حيث إنّه عينُ النّامى ويبقىٰ من حيثُ إنّه عينُ الجسم. فالأجزاء فى هذا القسم تحليليّة عقليّة، لاأنّها ذوات متعدّدة فى نفس الأمر مع قطع النظر عن تقسيم العقل» .

إذا عرفتَ هذا، فاعلم ـ وفّقك الله تعالىٰ ـ أنّ تركّبَ الجسم من الهيولىٰ والصّورة من القسم الثانى، أعنى التّركيبَ الاتّحادىّ، إذ لو كان من القسم الأوّل وكانت المادّةُ والصّورةُ ذاتين مختلفين فيه فى الخارج امتنع صدقُ المادّة عليه بأىّ اعتبار أخذ، لما نقله الشّارحُ عن بعض المحققين بقوله: «إنّ الأجزاء المتغايرة بحسب الوجود يمتنعُ حمل تلك الأجزاء على المركّب، وكذا حمل بعضها علىٰ بعض»، فإنّ المتمايزين فى

الوجود الخارجيّ، وإن فرض بينهما أيُّ ارتباط أمكن يمتنع أن يُقالَ: أحدهُما هو الآخرُ، أو يقال: المجموعُ منهما هذا الواحدُ أو ذلك الواحدُ،

يشهد بذلك بديهةُ العقل. لكنّ المادّة تحمل على المركّب إذا أُخِذَ بوجه، كما نصّ عليه المصنّف وصرّح في ما نقلنا عنه. فكيف يكون المركّبُ المذكورُ من القسم الأوّل، وليجعل بيانُنا مخصوصاً بالهيولى الثّالثة وصورتها ليُقاسَ عليها سائرُ الهيوليات والصّور.

فنقولُ: إنّ الأجزاء العنصريّة ليست حاصلةً بالفعل فى المواليد الثّلاثة، مثلاً، ليس فى الياقوت جزء ناريّ بالفعل، وإلّا لكانت الصّورةُ الياقوتيّةُ حالّةً فيها؛ لأنّ حلولها فى مجموع الأجزاء حلول السّريان، كما أطبق عليه جمهورُ مُثبتيها.

ولو كانت الصّورةُ الياقوتيّةُ حالّةً فى الجزء النّاريّ - وهى حينئذٍ تكون ناراً بالفعل - تكون ناراً وياقوتاً معاً، وهو مُحالٌ، ويتحقق ياقوتٌ غيرُ مركّب من العناصر الأربعة، وهو خلافُ ما اتّفقوا عليه. وكيف يكون الجزءُ النّاريّ موجوداً فيه بالفعل ولا ينطفئ فى الزّمان الطويل الّذى يكون الياقوتُ فيه موجوداً مع صِغرحجمه ومُجاورته للأجزاء المائيّة؛ ولأنّ الأجزاء العنصريّة ليست حاصلة فيه بالفعل (٢٠) كان أيُّ جزء يُفرضُ فيه وان كان فى غاية الصغر يكونُ ياقوتاً.

وإذا لم تكن الأجزاء العنصريّة حاصلةً بالفعل فى المواليد الثّلاثة لم يكن تركيبُ المواليد منها ومن صورها من قبيل القسم الأوّل من نحوى التّركيب اللّذين ذكرناهما؛ فإنّ العناصر تنقلبُ غذاءً، والغذاء ينقلبُ أخلاطاً، والأخلاط نُطفةً، والنّطفة علقةً، وهى مضغةً؛ وكذا ينقلبُ شيئاً فشيئاً إلىٰ أن ينقلب حيواناً. وليس ما هو السّابق فى هذا الانقلاب باقياً بالفعل فى ما هو اللّاحق، حتىٰ تكون فيه كثرة فى نفس الأمر، بل كلّ واحد من الغذاء وأخواتها أمر واحد طبيعيّ لا كثرة فيه فى نفس الأمر.

نعم، للعقل أن يقسمَ كلّاً منها بحسب آثاره وخواصّه إلىٰ أقسام، بعضُها مادّةٌ له باعتبار وجنسٌ باعتبار آخر وبعضُها صورةٌ له باعتبار وفصلٌ باعتبار آخر.

<تأييدُ النّظر الاتّحاديّ بأقوال الأكابر>

ويعضدُ ذلك ما ذكره الشّيخ في الحكمة العلائيّة، من أنّ الهيولىٰ والصّورة واحدة بحسب الذّات متعدّدة بحسب المعنىٰ. وما ذكره في شرح الإشارات، من قوله: «وظاهرٌ أنّ الشّرفَ، أعني البراءة عن القوّة، مرتّبٌ في صنفى المراتب على التّكافؤ مُنتهٍ من الجانبين إلىٰ الهيولى الّتى ليس وجودُها إلّا كونَها بالقوّة، فهى نهايةُ الخسّة».[1]

وكذا ما ذكره الإمام فى شرح الإشارات، من قوله: «لأنّ الهيولىٰ شىء بالقوّة ومتىٰ حصلت فهو الجسمُ». وما ذكره بهمنيار فى إلٰهيّات كتاب التّحصيل،

من قوله: «قد علمتَ أنّ الهيولىٰ ليست فى موضوع، فهى إذن جوهر، والجوهريّة الّتى لها ليس تجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء، بل تُعِدّها لأن تكونَ بالفعل شيئاً بالصّورة».

كيف لا، ولو كان تركيبُ الجسم منهما علىٰ أنّ ذاتين حاصلين فيه فى نفس الأمر، لم يصحّ تعريفُ الصّورة بأنّها ماهيّةُ الجسم، كما لايصحّ تعريفُ السّقف بأنّها ماهيّة البيت. لكن عرّفها الشّيخُ فى طبيعيّات الشفاء بها، حيث قال: «إنّ لكلّ جسم طبيعةً ومادّةً وصورةً وأعراضاً. وصورتُه هى ماهيّتُهُ الّتى بها هى ما هى، وماهيّتُه هى المعنى الحامل لماهيّته».

وأمّا إذا كان تركّبُ الجسم منهما علىٰ أن يكونَ ذاتاً واحدةً ـ كما فى القسم الثانى من نحوى التركيب ـ صحّ تعريفُ صورة الجسم بماهيّته، لأنّ هذا الأمر الواحد (۲۱) هو صورةٌ. غايةُ الأمر أن يجوز للعقل أن ينتزعَ منه أمراً مبهماً قد صار عينَ هذا الأمر الواحد الموجود فى نفس الأمر.

فإن قلتُ: قد صرّح القومُ بأنّ الصّورة علّةٌ للهيولىٰ ومع اتّحادهما لايُتصوّرُ ذلك.

---

۱. بلغت القراءة عليه ـ خلّد الله ظلاله، وأنا عبده محمّد ...

قلتُ: العلّيّة المذكورة ليست من حيث إنّها أمر واحد، بل إذا صار الواحدُ كثيراً بتعمّل العقل يُحكمُ بعليّة بعضها لبعض. ولا حجزَ فى أن يكون هناك أمر واحد يعرض له كثرة عقليّة تُحقّقُ العليّةَ بينهُما، كالطبيب المعالج البانى، وهُما شخصٌ واحدٌ فى الخارج .

وإذاكانت المادّةُ والصّورةُ كلاهما ذاتاً واحدةً فى نفس الأمر: فإذا أُخِذَ أحدهُما مقيّداً بكونه فقط لم يصدق حملهُ علىٰ تلك الذّات، لأنّها ليست أحدَهما فقط، بل هى عينُ الآخر أيضاً، وهو مأخوذاً بهذا الوجه، يُسمّىٰ مادّةً أو صورةً . وإذا أخِذَ غيرَ مقيّد بهذا القيد، بل مطلقاً، يصدقُ حملهُ عليها وعلى الآخر أيضاً، وهو مأخوذاً كذلك يُسمّىٰ جنساً وفصلاً .

فإذن، الجنسُ والمادّة مفهوم واحد إذا أُخِذَ مطلقاً كان جنساً؛ وإذا أُخِذَ مقيّداً بأنه لايكون معه غيره كان مادّةً. وكذا الفصلُ والصّورة مفهوم واحد إذا أُخِذَ مطلقاً كان فصلاً. وإذا أُخِذَ مقيّداً بأنّه لايكون معه غيره كان صورةً . فظهر أنّ الجنس والمادّة متحدان بالذّات مختلفان بالاعتبار، وكذا الفعل والصّورة .

فإن قلتَ: كونُ المادّة والصّورة أمراً واحداً، علىٰ ما ذكرت، إنّما يتمُّ فى المركّب المتشابه الأجزاء، كالياقوت، إذ هناك أمرٌ واحد بالفعل، فجاز أن يكون مادّة وصورة باعتبارين. وأمّا المركّبُ الغيرُ المتشابه الأجزاء، كالفرس، فلايُتصوّرُ فيه ذلك، إذ هناك أُمورٌ متعدّدة مختلفة الماهيّة، كالعظم واللّحم والعصب . فكيف تكونُ هذه الأُمورُ المختلفةُ بالحقيقة عينَ الصّورة الفرسيّة ، وهى أمرٌ واحدٌ .

قلتُ: الفرسُ أمرٌ واحد طبيعىّ لاكثرةَ فيه بالفعل، فليس لحمُ الفرس أمراً واحداً فى نفس الأمر، بل هو بعضٌ من أمر واحد طبيعىّ. وكذا حكمُ سائر أجزائه، كما أنّ الياقوت (٢٢) أيضاً كذلك. غايةُ الأمر أنّ الأجزاء التّحليليّة المفروضة فى الياقوت حقيقتها واحدة، والأجزاء التّحليليّة المفروضة فى الفرس حقائق مختلفة، ولايلزم من ذلك كون الأجزاء فعليّة.

ألاترىٰ أنّ الأجزاء المفروضة فى الكيفيّة الواحدة الّتى تقع فيها الحركةُ أنواع مختلفة، كما صرّح به المعلّم الثّانى، وأنّ الأجزاء التّحليليّة المفروضة فى الكرة الواحدة الحقيقيّة الّتى هى فلك الثّوابت مختلفةُ الحقائق، إذ بعضُها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة.

قال بهمنيار فى إلٰهيّات كتاب التحصيل: «إنّا نرىٰ أجساماً مركبّةً من العناصر والأخلاط، تحسُّ وتتحركُ بالإرادة وتغتذى وتنمو وتطلبُ بدل ما يتحلّلُ منها. فيجب أن تكون أوّلاً لهذه الأجسام خصوصيّة جسميّة ثمّ يصدرُ عنه فعل خاصّ. والنّموّ والاغتذاء وطلبُ بدل ما يتحلّل يختصُّ بهذا الجسم من حيثُ هو هذا الجسم، فإنّه ليس لكلّ واحد من أخلاطه وأجزائه العنصريّة نموّ ولا تحلّل ولا اغتذاء، كما ليس لكّل واحد من أجزاء العين إبصارٌ؛ بل الإبصار للعين بما هو عين و هو النموّ للبدن بما هو بدن. فبيّن أنّ للحيوانات والنّباتات خصوصيّة أجسام ليس لكلّ واحد من أجزائها. فوجودُ الأجزاء فيها إذن بالقوّة، لأنّ كلّ ما يكون وحدته بالفعل فالأجزاء فيه بالقوّة».[1]

هذا كلامه، وهو صريحٌ فى أنّ الأجزاء فى المواليد بالقوّة، وهى واحدة بالفعل، كما حقّقناه.[2]

فإن قلتَ: التّركيبَ الاتّحادىّ الّذى ذكرتُم فى الإنسان غيرُ معقول؛ لأنّ نفسه الّتى هى صورته جوهرٌ مجرّدٌ عن المادّة، كما ذهب إليه الشّيخ وتبعه المصنّف، وبدنه جسمٌ. والتّركيبُ الاتحادىّ بينهما مستلزم لتجرّد الجسم أو لتجسّم المجرّد، هذا خُلفٌ.

قلتُ: لانُسلّمُ أنّ التّركيبَ الاتّحادىّ بينهما مستلزم لذلك؛ لما عرفت، من أنّ الصّورة والمادّة ليستا أمرين مختلفين فى الخارج حتّىٰ يكون هناك مجرّدٌ ومادّىٌّ

---

۱. ص ۷۲۵.

۲. بلغت القراءة عليه ـ خلّد الله ظلّه السّامى أبد الآبدين... وأنا عبده ابن المصنّف...

بالفعل ولزم من صيرورتهما واحداً أحدُ الأمرين المذكورين؛ فإنّ الإنسان أمرٌ واحدٌ انقلب النّطفة إليه بالوسائط الّتى ذكرناها . وهو أمرٌ طبيعيّ ليس له فى الخارج جزءٌ أصلاً، لامادّيٌّ ولا مجرّدٌ كسائر مراتب (۲۳) الانقلابات المذكورة. والعقلُ يقسمهُ بحسب آثاره إلىٰ جوهر قابل للأبعاد نام حسّاس مدرك للكلّيات .

ولاخفاء فى أنّ تلبّسَهُ ببعض هذه الآثار كقبول الأبعاد و النّموّ مستلزم لأن يكون له مقدار ووضع وحيّز، وتلبّسَهُ بإدراك الكلّيات لايستلزم تلبّسه بشىء من هذه الأشياء الثّلاثة. فهو يدرك الكلّيات من حيث إنّه مجرّد عن هٰذه الثّلاثة . وهذا هو المراد بالمجرّد عندهم؛ فإنّ المجرّد هو العريان . وأرادوا العارى عن هذه الثلاثة .

ثمّ لمّا جاز أن ينقلب الحيوان إلىٰ أمر آخر يكون فيه بعضُ صفات الحيوان دونَ بعض آخر منها، كأن مات الفرسُ مثلاً، فإنّه ينتفى فيه المقدار والشّكل واللّون دونَ النّموّ والإحساس . فإذا انقلب الإنسان إلىٰ أمر لاينتفى فيه المقدار والوضع والتحيّز وينتفى فيه إدراك الكلّيات فحينئذ انقلب إلىٰ مجرّد ويخرج المجرّد الّذى كان فيه بالقوّة إلىٰ الفعل. ولا دليل على امتناع ذلك . فمنشأ السّؤال أخذُ ما بالقوّة مكانَ ما بالفعل .

فإذن، تكون النّفسُ المجرّدةُ الّتى هى صورة الإنسان جزءاً تحليليّاً له؛ كما هو شأن سائر الصّور، لاجزءاً تركيبيّاً، إذ لوكان جزءاً تركيبيّاً لزم أمورٌ؛

(۱) مِنها: أنّا نفهمُ من لفظ «أنا»، وما يُرادفهُ معنى يصدق عليه أنّه مدركُ الكلّيات وأنّه جالسٌ مثلاً . فإن كان هذا المعنىٰ هو البدن لايصدقُ عليه مدركُ الكلّيات؛ إذ البدنُ مادّىّ ومدرك الكلّيات مجرّد، كما بيّن فى موضعه: وإن كان هو النّفسَ أو مجموعَهما لايصدق عليه مثل الجالس، إذ يمنع الجلوس على المجرّد وعلىٰ مجموع مجرّد ومادّىّ أيضاً .

(۲) ومِنها: أنّ القوم عرّفوا الإنسان بالحيوان النّاطق، وفسّروا النّاطق بمدرك

الکلیّات. وهذا التّعریف لایصدق علی النّفس المجرّدة وحدها، وهو ظاهر؛ ولا علیٰ مجموع النّفس والبدن؛ لأنّه لیس قابلاً للأبعاد، فلایکون جسماً ولا علی البدن وحده، لأنّه لیس مدرکاً للکلیّات.

(۳) ومِنها: أنّ التّرکیبَ الحقیقيّ بین المجرّد والمادّيّ بحیث یکون مجموعهُما أمراً واحداً (۲۴) بالحقیقة غیرُ معقول. ومن ثمّة قال العلّامة الجرجانيّ فی حاشیة شرح حکمة العین:

«وأمّا أنّ الإنسانَ ماهیّة مرکّبة من جزأین، أحدهما البدن المادّيّ والثاني النّفس المفارق، فلیس کذلك؛ لأنّ کلّاً منهما تحت جنس آخر؛ إذ النّفس تحت الجوهر والبدن تحت المقارن، فلاترکیبَ بینهما أصلاً. اللّهُمّ إلّا باعتبار عقليّ. ولو ساغ ذلك فلم لایجوز أن یکون العقل الفعّال مع ما یفعل فیه ویدبّر به أمراً واحداً بالحقیقة. أمّا إذاکانت النّفسُ المجرّدةُ جزءاً تحلیلیّاً من الإنسان و یکون حصولها فیه بالقوّة لابالفعل، فلایلزم ترکّب أمر واحد حقیقيّ من المجرّد والمادّيّ ویکون المعنی المشار إلیه بـ«أنا». والمعرّف بالحیوان النّاطق هو هذا الأمر الواحد الطبیعيّ، وهو و إن کان متکمّماً متحیّزاً ذا وضع لکن إدراکه للکلیّات لیس من حیث إنّه کذلك. فمدركُ الکلّيّ من حیث إنّه مدرك له مجرّدٌ عنها بخلاف مدرك الجزئيّ.»

وممّا یدلّ علیٰ أنّ التّرکیبَ بینَ النّفس والبدن اتحاديّ ما ذکره بهمنیار فی کتاب التحصیل،

بقوله: «فقد بان أنّ لهذه الحیوانات خصوصیّة جسمیّة، وهذه الأفعال لاتصدرُ عن الجسم بما هو جسم مطلقاً، فیجبُ أن یکونَ بسبب آخر. وذلك السّببُ هو المبدأ الّذی نُسمّیه نفساً. وبینه وبین البدن اتحاد حقیقيّ لافرضيّ.» (ص ۷۲۶)

<التّرکیبُ بین النّفس والبدن اتّحاديّ کما أفاد الأُستاد>

هذا ما أفاد الأُستادُ، و یترآی منه مخالفتُه للمشهور عند الجمهور فی خمسة

أُمور[١] منها: اتّحادُ الصّورة والهيولىٰ. ومنها: اتّحادُ النّفس والبدن. ومنها: عدمُ بقاء العناصر في المركّبات. ومنها: كونُ الأجزاء في المركّبات بالقوّة. ومنها: بقاءُ النّفس مجرّدةً مع حكمه باتّحاد النّفس والبدن.

فإن اختلج في خيالك و خطر ببالك أنّ هذه أُمورٌ مُستبعدة مستشنعةٌ؛ فاعلم أنّ لفظ صورة الشّيء يُطلقُ اشتراكاً علىٰ معان: منها: الماهيّة الّتي بها هو هو. ومنها: القوّة القائمة الحالّة المحدودة؛ ولفظ النّفس يُطلق اشتراكاً أيضاً علىٰ مَعان. ومنها: الصّورة الّتي تصدرُ عنها آثارٌ مختلفة بقوىٰ مختلفة. وقد يُرادُ بها الصّورة المريدة، فيُرادُ بالصّورة إحدى معانيها تارةً ذاك وأُخرىٰ هذا. (٢٥) ومنها: الجوهر المجرّد ذاتاً لافعلاً.

ثمّ إذا قيل لشيء إنّه بالقوّة، فقد يُرادُ به أنّه مع غيره واحدٌ طبيعيّ، لاأنّه غيرُ موجود أو ليس له ذات ولا صفات. فكلّ مركّب يكون واحداً طبيعيّاً تكون أجزاؤه بالقوّة بهذا المعنىٰ. فلو بقي بعدَ انحلال التّركيب وظهرت خواصّه الظاهرة حالة الانفراد وعدم التّركيب، فقد خرج إلىٰ الفعل فعلاً مقابلاً للقوّة حيثُ صار حينئذ واحداً طبيعيّاً مستقلاً بعدَ ماكان كذلك مع غيره.

وبعدَ تصوير هذا لايخفىٰ وجهُ ما أفاده؛ فإنّه أراد بالصّورة حيث حكم باتّحادها مع المادّة المعنى الأوّل، وبالنّفس الّتي قال باتّحادها مع البدن المعنى الأوّل؛ وهو الصّورة بالمعنى الأوّل إذا اختلفت آثارها بقوى مختلفة. وظاهرٌ أنّ هذا لايستلزم إنكار الصّورة والنّفس بمعنى آخر.

فمُحصّلُ ما أفاده: أنّ الصّورة، نفساً كانت أو غيرها، كانت فصلاً بوجه كانت هي هذه لاتلك. فلم يلزمه إنكارُ التّركيب علىٰ ما هو المشهور عند الجمهور. بل غرضهُ: أنّ الصّورة الّتي هي الفصل بوجه ليست هي الحالّة القائمة الّتي لاتحمل على المحلّ والمجموع بوجه. وإثباته هذا لايستلزم نفيه لذاك. ولو أنكر هذا التّركيب الّذي قيل إنّه من بِدَع المتفلسفين المتأخّرين كان موافقاً للقدماء الأقدمين

---

١. بلغت المدارسة بين يديه ـ خلّد الله تعالى ـ أيّام اجتهاده إلى يوم لقيام. وأنا عبده صدر، رحمهما الله.

والحكماء الإشراقيّين وجمهور المتكلّمين، ولا يستلزم القول باتّحاد النفس والبدن اتّحادَهما بكلّ معنى.

ثمّ إنّ حكمه بعدم بقاء العناصر فى المركّبات وصورها بمعنى بوجه لايستلزم إنكار بقاء صورها مطلقاً بكلّ وجه، فلم يلزم مخالفته لما حرّره الشيخ. وأمّا حكمه ببقاء النّفس مجرّدةً مع قوله بالاتّحاد فليس بمستبعد ولا مستنكر إذا أُريد بالنّفس تارةً معنىً وأُخرىٰ آخَرُ.

وأمّا الّذى نقله عنه من انقلاب المادّيّ إلىٰ المجرّد، فما وجدتُه فى «المسوّدة» الّتى عندي بخطّه. وعبارتُه المحرّرةُ فيها هذه:

ثمّ لمّا جاز انحلالُ تركيبِ بعض المركّبات إلىٰ أُمور، بأن ينعدمَ بعضُ أجزائه ويبقىٰ بعضٌ؛ جاز انحلال تركيب بعض آخر ببقاء الجزئين و زوال وحدة الكلّ. فإذا صدر من جزء بعد التّحليل مثل ما صدر عنه قبله، فقد خرج إلىٰ الفعل.

فإن كان الإنسانُ (۲۶) مجموعَ البدن والنّفس المجرّدة ـ علىٰ ما ذهب إليه جمعٌ ـ فبعد انحلال التّركيب يبقىٰ جزء منه و يصدر عنه شيء ممّا صدر عنه قبله. ولكن هذا ممّا أنكره العلّامة فى حواشى شرح حكمة العين؛ وإن كان هو المجرّد لزمت المحذوراتُ المشارُ إليها ؛ و إن كان هو البدن الّذى تعلّق به المجرّد أو بدونه على اختلاف القولين. والأخيرُ هو مذهبُ أكثر المتكلّمين؛ فيمكنُ أن يقال: الإنسان بانقلاباته وصيرورته إنساناً وانحلاله يجوزُ أن ينحلّ تركيبهُ ويبقىٰ مجرّدُ التكوّن الباقي من الإنسان هو هذا المجرّد. فيكون الإنسان المشارُ إليه بـ«أنا» فى نشأة مُجرّداً وفى أُخرىٰ مادّيّاً. هذا تمامُ ماله من الكلام.

[**أقول:**] وظاهرٌ أنّه لم يُرد بالمجرّد المجرّدَ فى الذّات؛ بقرينة بناء الكلام علىٰ مذهب أهل الكلام، بل أراد المجرّدَ فى بعض الحالات والسّير و الصّفات، كقطع العلائق والتعلّقات. والقولُ بأنّ الإنسان يصيرُ مجرّداً، يظهرُ ممّا أشار إليه و قرّره كثيرٌ من الأجلّاء. قال المولى الجليل الرّوميّ: «از جمادى مردم و نامى شدم»، إلىٰ آخر الأبيات الّتى سننقلها، وننقلُ كلام غيره من العرفاء بتصريحاتهم علىٰ هذا.

<ردّ إيرادات الدّوانيّ صاحب الغواشى>

وبما أظهرنا يظهرُ ردُّ إيرادات صاحب الغواشي. فلنفصّل ذلك قائلاً: «قال صاحب الغواشى». «أقولُ» :

هذا الكلام وإن كان من حقّه أن يُعرَضَ عنه ولا يُعترضَ عليه، وقد نبّهنا علىٰ حاله فى تجريد الغواشى، كما سينقله هذا القائل ويورد عليه ما سيعرف حاله ، لكن جريانه فى هذا التطويل الكثير التّفصيل القليل التّحصيل ربّما يُغرّ الرّجلَ. فلذلك نُشيرُ إلىٰ جمل من مفاسده،

فيقول أوّلاً : «إنّ القوم بيّنوا تجرّد النّفس بدلائل كثيرة. فهذه الدّلائل أو بعض منها لو تمّ لدلّ علىٰ تجرّدها بالفعل حال التّعلّق، كما لايخفىٰ علىٰ أحد ؛ وإن لم يتمّ شيء من تلك الدّلائل فما الدّليل على تجرّدها بالموت، وما الدّليل علىٰ بقائها بعدَ خراب البدن مع كونها مادّيّة حال التعلّق» .

أقول: الأُستادُ لم يمنعُ تجرّدَ ما ثبت تجرّده بالفعل، بل يقول: «إذا كان الإنسانُ المركّبُ واحداً طبيعيّاً فى نفس الأمر بالفعل لم يكن النّفسُ المجرّدةُ حال وحدته باعتبار وحدته واحداً آخر مستقلّة برأسها، بل كان فى ذلك الحال جزءاً أو بعضاً من أمر واحد، و بانحلال التّركيب لايفنىٰ ذلك الجزء، بل يبقىٰ أبداً» .

ثمّ إنّ عدم تمام بعض الدّلائل لايدلّ علىٰ عدم صحّة المدّعىٰ ولم يلزم من كلام الأُستاد أن يكون تلك النّفس مادّيّةً بمعنىٰ كونها حالّة فى مادّة أو متحدة مع مادّيّ. والّذى يكون مادّيّاً هو نفس آخر.

ثمّ يقول: «حاصل كلامه: أنّ الهيولىٰ والصّورة أجزاء تحليليّة، فإنّ العقل يحلّل الجسم إلىٰ مادّة هى جنسه وصورة هى فصله. ولمّا كان الجنس والفصل (٢٧) محمولَين على النّوع تكون المادّة والصّورة اللّتان هُما عينُهما متّحدين معه فى الوجود وإلّا لم يصدق حمل الجنس والفصل عليه.»

ولايخفىٰ علىٰ ذى مسكة أنّ التّحليل العقليّ يجرى فى البسائط، كالألوان، فإنّ العقل يُحلّلها إلىٰ جنس هو اللّون وفصل غيرها، كالقابض للبصر بالنسبة إلىٰ السّواد والمفرّق له بالنسبة إلىٰ البياض. فلو كان الحال علىٰ ما ذكره لكان لتلك الأعراض هيولى وصورة. مع أنّ الشّيخ قد صرّح بأنّهم مجمعون علىٰ أن ليس للأعراض مادّة وصوره. بل نقول: هذا التّحليل يجرى فى المجرّدات، فإنّها جواهر مخصوصة، ولكلّ منها جنس هو الجوهر و فصل يميّزه عن غيره. فيلزم أن يكون لها مادّة فلاتكون مجرّدة، هذا خلف.

فعلم أن ليس مرادهم بالهيولىٰ ما تخيّله من الجزء التّحليليّ الّذي هو الجنس ولابالصّورة ما توهّمه من الجزء التّحليلى المميّز في العقل الّذى هو الفصل، وإلّا لكان ما سوى الواجب مطلقاً مادّيّاً عندهم؛ فإنّ التّحليل إلىٰ الجنس والفصل يجري في جميع الممكنات من الجواهر والأعراض عند جمهورهم.

ولعلّ منشأ وهمه أنّهُم قد يطلقون المادّة على الجنس ويسمّونه المادّة العقليّة. وهي بهذا المعنى متّحدة مع النّوع فى الوجود دون المادّة المسمّاة بالهيولىٰ الّتي أثبتوها بالبرهان وجعلوها معلولاً للصّورة، فانّها جزء خارجيّ للمركّب منها.

أقولُ: جريانُ هذا التّحليل الّذى اعتبره الأُستادُ في البسائط والمجرّدات ممنوعٌ، وجريانُ ما خيّله من التّحليل تخييلٌ من غير تحصيل. وسيأتي لهذا تفصيل.

ثمّ قال: ثمّ ما تخيّله من نفى بقاء صور العناصر فى المركّبات مخالفٌ لما أطبق عليه المعتبرون من الحكماء، كما يجيء تفصيله. وما ذكره، من أنّ حلول الصّورة الياقوتيّة، مثلاً، في جميع الأجزاء حلول السّريان، ودعوى اتّفاقهم عليه؛ فإنّ الشّيخ ذكر ذلك في أثناء سؤال نقله عن بعض وأجاب عنه، كما سينقله في أثناء البحث بعبارته وليس فيه ما يقتضي تسليمه، كما لايخفى علىٰ من نظر فى ذلك الموضع، بل الّذى يقتضيها التّحقيقُ ويُستفادُ من كلام الشّيخ أنّ الصّورة الياقوتيّة، مثلاً، سارٍ في جميع أجزائه المركّبة الّتى هى معروضة للكيفيّة المزاجيّة

دون أجزائه البسيطه العنصريّة .

ولابأسَ أن يكونَ الشّيء سارياً في بعض أجزاء الشّيء دونَ بعض، كما لابأسَ في كون الشّيء سارياً في الشّيء من بعض الحيثيّات (٢٨) دونَ بعض، كالخطّ، فإنّه سار في السّطح من حيثُ الطول دون العرض والسّطح، فإنّه سارٍ في الجسم التّعليميّ من حيث الطول والعرض دون العمق .

أقول: ما نفى الأُستادُ بقاء صور العناصر في المركّبات، بل نفىٰ ظهور كثير من الآثار الظاهرة عنها حال البساطة في التركيب والمركّب، كما يُفصّله . ثمّ لايخفىٰ علىٰ من له أدنىٰ فطانة مّا أنّ كيفيّةَ السّريان علىٰ ما أوهمه أو توهّمه هذيانٌ، ماله من سلطان . وما في التّمثيل من فساد التّخييل والتّمثيل ظاهرٌ علىٰ أهل التّحصيل

<الاستدلال بكلام الاشارات والشّارحين>

ثمّ قال: ومانقله في معرض الاستدلال من كلام الشّيخ لايدلّ علىٰ مطلوبه، لجواز أن يكونَ مرادُ الشّيخ من اتّحاد الهيولىٰ والصّورة بحسب الذّات اتّحادهما من حيثُ كونهما جنساً وفضلاً، لامن حيثُ كونهما هيولى وصورة. بل نقولُ: مـراده ـ كـما ستعلمُ ممّا سننقلهُ من كلامه ـ من اتّحادهما بالذّات أنّ الوحدة العارضة لها بالتّركيب وحدة حقيقيّة، لاوحدة اعتباريّة، كوحدة العشرة والعسكر وكذلك ما يتألّف مـنها ذات واحدة، بل علىٰ مثل هذا ينبغى أن يحمل، لاغير؛ فأنّه صرّح مراراً في الشفاء بخلاف ما تخيّله، كما سننقله .

أقولُ: حملُ الاتّحاد بالذّات علىٰ ما حمله عليه بعيدٌ لفظاً ومعنىً، ويـنبغى أن لايُحمَلَ كلامُ الأعلام علىٰ ما توهّمه الأوهام[١].

ثمّ قال: وكذا ما نقله عن الإشارات و شرحه، فإنّ معنى قول الإمام : إنّ الهيولىٰ إذا حصلت بحلول الصّورة المائيّة، مثلاً، صارت ماءً بالعرض، كما أنّ الجسم إذا حلّ

١. بلغت المدارسةُ معه والاستفاده منه ـ خلّد الله ظلاله على المستفيدين، سيّما على العبد صدر رحمه الله .

فيه السّواد، مثلاً، صار أسود بالعرض. وقد صرّح ذلك المحشّى بمثل ذلك سابقاً.

ومن البيّن أنّ ما هو بالعرض شيء فهو بالذّات شيء آخر. فالاتّحادُ الّذي بينهما كالاتّحاد بينَ العرضيّات و معروضهاتها، وهو اتّحادٌ عرضىّ، كما سبق. ولايُنافى ذلك أن يحصل منهما ثالث، كما فى العرضيّات ومعروضاتها. وهو، كما توهّم أنّ الاتّحادَ بينَ العرضيّات ومعروضاتها اتّحادٌ فى الجعل والوجود، توهّمٌ فى الهيولىٰ والصّورة مثل ذلك. وليس الأمر فى الموضعين كما توهّم.

وما ذكره فى الإشارات معناه أنّه لايقبل الوجود ما لم يحلّ فيه أمر آخر حتىٰ يصير به بالعرض ماءً أو ناراً أو غيرهما. فهى فى حدّ ذاتها بدون الحال ليس إلّا بالقوّة، وإنّما يصير بالفعل بواسطة ما يحلّ فيه. وهذا غاية الخسّة.

ومنه يُعلمُ: أنّ معنى كلام الإمام فى شرح الاشارات أنّ الهيولىٰ فى حدّ ذاتها بالقوّة ومتى حصلت صارت جسماً بالعرض، كما أنّ الثّوب إذا حلّ فيه السّواد صار أسود بالعرض من غير أن يتحدا فى الجعل والوجود.

وأقول: كلامُ الإمام ظاهرٌ فى ما أفاد الأُستادُ، و حملُه علىٰ [خلاف] حمله تكلّفٌ ظاهر غير ظاهر من عبارته وإفادته. وقوله: ... الأمر كذلك فى الموضوع ليس كذلك. وذلك ليس بذاك.

ثمّ قال: والفرقُ بينَ حلول الصّورة فى الهيولىٰ وحلول الأعراض فى مَحالّها أنّ الأوّل متقدمٌ علىٰ وجود المحلّ والثانى متأخّر عنه، كما هو مصرّح به فى تعريف (۲۹) العرض: إنّه الحالُّ المتقوّمُ بالمحلّ، وفى تعريف الصّورة: إنّه الحالّ المقوّمُ لما حلّ فيه. ولمّا كان فى تصوّر الاتّصاف السّابق علىٰ وجود الموصوف نوعُ غموض أنكره ببعضُ المتأخّرين.

وقال: لم يكن عند القدماء فرقٌ بينَ الحالّ والعرض إلىٰ زمن أرسطاطاليس؛ فإنّه أبدع ذلك الفرق و حقّقه بعضهُم، من أنّ اتّصاف الهيولىٰ بالصّورة من حيثُ إنّها صورة مّا متقدّم علىٰ وجود الهيولىٰ واتّصافها بها من حيث إنّه صورة مشخّصة

متأخّرة عنها، كما سبق في الحواشي .

ولايخفىٰ أنّ عبارة بهمنيار صريحة في أنّ الهيولىٰ ليست في حدّ ذاتها شيئاً بالفعل، بل هي مستعدةٌ لأن يصير شيئاً بالفعل . وحاصله: ما هو المشهور، من أنّ الصّورة شريكة لعلّة الهيولىٰ .

أقولُ: إنّ هذا الفرق علىٰ ما توهّمه لايفيده ولا يضرُّ الأُستاد . ولا يخفىٰ أنّ عبارة بهمنيار صريحة في ما أفاد الأستاد، لا في ما تخيّله المجادل للإفساد .

ثمّ قال: وأمّا ما نقله ـ من أنّ الشّيخ عرّف الصّورة بأنّها ماهيّة الشّيء حيث وصف الصّورة: بأنّ الجسم بها هو هو ـ فمرادُه أنّ حصول الجسم بالفعل بسبب الصّورة . والباء في قوله: «الّتي بها هو هو ما هو» للسببيّة . وأمّا الباء في تعريف الماهيّة بما به الشّيء هو هو . فالمراد بها نفي السّببيّة، إذ لامريّة في أنّ الإنسان مثلاً لايصير بسبب ماهيّته نفس الإنسان . وليس في قوله «مادّته هي المعنى العامل لماهيّته» ما يدلّ علىٰ أنّ ماهيّته هي الصّورة، إذ كما يصحّ وصفُ الهيولىٰ بأنّها حامل الصّورة يصحّ وصفُها بإنّها حامل للجسم .

أقولُ: في ما سرده من العبارة دلالةٌ علىٰ ما له من المهارة وجودة دراية المعنىٰ من العبارة، أي واصفٌ له فهمٌ يصف الهيولىٰ المعروضة للصورة، وهي جزء للجسم بأنّها حاملة للجسم، فتكون حاملة لنفسها . ومن ذا الّذي يفهمُ أنّ الباء لنفي السّببيّة وأيّ عارف يعرفُ لغةً يفوه بهذا .

ثمّ قال: ثمّ ما توهّمه ـ من أنّه علىٰ تقدير اتّحادهما في الوجود يصحّ تعريفُ صورة الجسم بماهيّة ـ غيرُ مقبول . قوله: «لأنّ هذا الأمر الواحد هو صورته» . قلنا: صورته ليس تمامه، فلايصحّ تعريفها بماهيّته ، كما لايجوزُ تعريفُ الفصل بماهيّة الشّيء. ولو صحّ ذلك نظراً إلىٰ اتّحادهما في الوجود لصحّ تعريفُ الهيولىٰ أيضاً لها، فإنّ الاتّحاد مشترك بين الهيولىٰ والصّورة عنده .

ثمّ لو كان الصّورةُ تمامَ ماهيّته وهي بعينها الفصل عنده كان الهيولىٰ الّتي هي

الجنسُ عنده خارجاً عن الماهيّة . وهذا ممّا لايقول به مميّزٌ، فضلاً عن عاقل . ولو كان الصّورةُ ماهيّةَ الشّیء لجاز وقوعُه فی جواب السّؤال عنه بما هو . وحينئذٍ يكون مأخوذاً مطلقاً ليصدق عليه، فكان فصلاً، علىٰ ما صرّح به، فيقع الفصل فی جواب ما هو . هذا خلفٌ .

أقولُ: منعهُ غيرُ موجّه وصورتُه علىٰ تقدير الاتحاد بماهيّته تمامُه . فالتّعريف بها يصحُّ و لايصحّ . ولزومُ كون الهيولىٰ خراجاً ممنوعٌ؛ إذ الهيولىٰ عينهُ . ونفيُ الجزئيّة لايستلزمُ الخروج ولا يصحّ قوله، لوصحّ ذلك صحّ إذا اعتبر فی الصورة وجهٌ وجهةٌ لم يعتبر فی الهيولىٰ، واعتبر فی الهيولىٰ ما يمنع حملها . والتعريف بها: فاعرف هذا، ياهذا[1].

ثمّ قال: ثمّ ما تخيّله ـ من أنّ اللّحم (۳۰) والعظم وغيرهما أجزاء تحليليّة للفرس مع اختلافها بالماهيّة وأنّ تلك الأجزاء ليست موجودة بالفعل ـ مخالفٌ لحكم الفطرة ولما حقّق الشّيخُ وغيرهُ، من أنّ القسمة الفرضيّة إنّما تكونُ إلىٰ أمور متحدّة معه فی الماهيّة. وبذلك أبطلوا مذهبَ ذيمقراطيس .

وقال الشّيخُ فی الفصل الثانی من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء :

«والوحدةُ بالاتّصال إمّا معتبرة مع المقدار فقط، وإمّا أن تكون مع طبيعة أُخرىٰ، مثل أن يكون ماء أو هواءً، ويعرض للواحد بالاتّصال أن يكون واحداً فی الموضوع؛ فإنّ الموضوع للمتّصل بالحقيقة جسمٌ بسيط متفق بالطبع . وقد علمتَ هذا فی الطبيعيات، فيكون موضوعُ وحدة الاتّصال أيضاً واحداً فی الطبيعة من حيثُ إنّ طبيعته لاتنقسمُ إلىٰ صور مختلفة»[2]

أقول: ما خيّله ـ من أنّ الأستاد ـ قدّس سرّه ـ خيّل أنّ أجزاء الفرص ليست بموجودة بالفعل ـ تخييل من غير تحصيل وتوهّم بلافهم و تفهيم . بل الّذی يُستفادُ

---

١. بلغت القراءةُ عليه ـ خلّد الله تعالىٰ خلال مراحمه. وأنا عبده صدر. رحمه الله.

٢. ابن سينا، الشّفاء، الإلهيّات، ص ۹۹.

ممّا أفاد الأُستادُ أنّ تلك الأجزاء والأعضاء بعدَ وحدة الكلّ تحليليّة، ولا يستلزم ذلك أن لاتكون موجودة بالفعل علىٰ ما توهّمه المُشنّعُ. والّذى نقله من الشيخ يفيدُ ما أفاد الأستاد إن فهمه.

وتوضيحُ الكلام فى المرام: أنّ الكثرة والتكثّر والتكثير معتبرٌ بوجهين. أحدهُما أن تصير أُمور كثيرة واحداً، فيحصل من اجتماعها أمور واحدة، وهذه هى الكثرة قبل الوحدة. وثانيهما الكثرة بعد الوحدة، وذلك بأن يكون فى نفس الأمر أمر واحد، فيعتبر وحدته وأنّه واحد ومن جهة أنّه واحد أوّلاً. ثمّ بعدَ ذلك تعتبر أجزاؤه ونسبت إلىٰ ذلك الواحد، فيقال لبعض أجزائه أنّه واحدٌ فيه. كما يقال: يدُ زيد، فإنّ زيداً شخص واحد فى نفس الأمر اعتبر يده ونسب إليه.

ومرادُ الأُستاد بالأجزاء التحليليّة هى الأجزاء المعتبرة فى الواحد بعدَ اعتبار أنّه واحد، ولا يلزمُ أن يكون ذلك الّذى يعتبر كونهُ بعدَ اعتبار وحدة متصلاً واحداً متشابه الأجزاء، كالماء والكثرة والتكثّر والتكثير بالوجهين قبل الوحدة وبعدَها، كثيراً مّا يعتبرها العلماء فى كثير من المواد. ولعلّه بجلالته غفل عن هذا فقال: ما شاء، ممّا لايليق بأحد أن يشاء

والأجزاء والأعضاء المختلفة فى الحيوان والنّبات الواحد إن اعتبر بعدَ وحدة الكلّ كانت تحليليّة، وكان كلّ جزء الواحد قبل الوحدة واعتبارها بوجه وبعدها بوجه. ولا استحالة فى هذا. والتحليلُ مطلقاً لايستلزم التّشابه، وكون الأجزاء التّحليليّة فى بعض الصّور متشابهة لايستلزم أن يكون ذلك كلّيّاً. ومن عرف العرف عرف الفرق وعرف أنّ التّفصيل غيرُ التّركيب.

ثمّ قال: وأنت تعلمُ أنّه علىٰ ما تخيّله تكونُ الأجسامُ كلّها حتّىٰ المركّبات متّصلاً واحداً، فلاحاجةَ فى إثبات الهيولىٰ إلىٰ تكلّف البرهان علىٰ إثبات أنّ هناك جسماً متّصلاً واحداً؛. وأيضاً إذا لم يكن اختلاف الحقائق مانعاً من الاتّصال، كما صرّح به هٰهنا. وكذا اختلاف الحركة والسكون وحدوث السّطح بين الجسمين، كما سيُصرّح

به فی جواب إیرادتی علیه فی تحریرات الغواشي حیث یقول: إنّ الکواکب علیٰ تقدیر حرکاتها علیٰ مراکزها متصلٌ واحد مع الفلك. و یُبیّنُ ذلك: بأنّ السّفینة تجری علیٰ بعض الماء مع أنّه باق علی اتّصاله . فلیکن جمیعُ أجسام العالم متصلاً واحداً، إذ لیس فیها إلّا اختلافُ الحقائق والحرکات والسّطوح . ثمّ کیف یصحّ إثباتُ الهیولیٰ بطریان الانفصال؛ فإنّ الانفصال إنّما هو بحدوث السّطح وحرکة بعض أجزائه مع سکون الآخر، ومع اختلاف الحرکة، ولا شیء منها ولا مجموعها سبباً للانفصال المُعدِم للجمس، فکیف یثبت الهیولیٰ .

أقول: إنّك لاتعلمُ ولا تفهمُ بعدُ وجهَ الاستدلال علیٰ إثبات الهیولیٰ؛ فإنّه لیس بحصول السّطوح وعدم الاتصال، بل بزوال الاتصال مع بقاء أمر مشترك بینَ المتصل الواحد والأجزاء . ولعلّ کلّ عالم یعلمُ أنّه لم یلزم ما توهّمه، من کون أجسام العالم کلّها متصلاً واحداً بوجه یستلزمُ زوالُ ما توهّمه من الاتصال ثبوتَ الهیولیٰ . وهی لو کانت متصلة کان اتّصالُها بوجه التّلاقی والتّماسّ، و زوال هذا لایوجبُ ثبوتُ الهیولیٰ . ثمّ إذا لم یکن اختلاف الحقائق مانعاً من کون الکلّ واحداً لم یلزم أن یکونَ جمیعُ مختلفات الحقائق متصلاً واحداً . ومنشأ توهّمه إیهام العکس .

ثمّ قال: وما تمسّك به من الکیفیّات المفروضة فی الحرکة الکیفیّة ساقط، فإنّ الموجود من الحرکة هی الّتی بمعنی التّوسّط وتلك الأنواع لیست أجزاء تحلیلیّة له، بل هی حدود موهومة مفروضة فی ذلك التّوسّط بسبب فرض انقطاعه . ألاتریٰ أنّ تلك الأنواع آتیة ومتعاقبة فی (۳۱) الانقراض . فکیف تکون أجزاء للتوسّط الموجود المستمرّ . وسیجیء لذلك زیادة تفصیل عن قریب إن شاء الله .

أقولُ: إن شاء الله تعرفُ الفرق و تشعرُ بما اعترفتَ به، من أنّ الکیفیّات المختلفة الحقائق مفروضة غیر موجودة . وهذا ممّا لایکاد یتمّ، لزعمه أنّ الحقائق المختلفة لاتکون مفروضة کأجزاء الحیوانات . و ما سیقوله مدفوع بما سنقوله .

ثمّ قال: وما نقله عن بهمنيار ـ من أنّ وجود الأجزاء فى المركّبات بالقوّة ـ إن حُمِل علىٰ ما تخيّله كان مخالفاً لما تقرّر، من القواعد الّتى وافق بهمنيارُ فيها القومَ، مثل أنّ الانقسام الفرضيّ لايكون إلّا للأُمور المتشابهة فى الماهيّة . ومن البيّن أنّ اللحم والعظم والغضروف وغيرها من أجزاء البدن متخالفة فى الماهيّة، بل كان مخالفاً لصريح العقل . ولعلّ مراده أنّ تلك الأجزاء وجودها على الانفراد والانحياز عمّا يتّصل بها بالقوّة .

ولعلّ مرادَهُ ما حمل عليه غير ممنوع. ومن نظر فى كتابه هذا وجد فيه كلمات مموّهة . ويظهر من المباحثات الّتى جرت بينه وبين الشّيخ لم يكن يرتضيه كمال الارتضاء . وقد شنّع عليه صاحبُ المطارحات فى بعض المباحث تشنيعاً بليغاً . وسنتقلُ ذلك فى موضع يليق به، ونسبه الإمام الرّازي إلىٰ البلادة .

وما نقله عنه من الاتّحاد الحقيقيّ بين النّفس والبدن، فمرادُه أنّ مجموع النّفس والبدن معروض لوحدة حقيقيّة لااعتباريّة،كما فى العشرة والعسكر،كما ذكرنا فى توجيه عبارة الشّيخ . وإيرادُ الفرضيّ فى مقابلته مُشعِرٌ بذلك. فالمرادُ من الاتّحاد اتّصافُها بالوحدة التّركيبيّة بأن يحصل من مجموعهما أمر واحد بأن يتّحدا بحسب الوجود حتّىٰ يكون أحدُهُما عينَ الآخر بحسب الوجود .

أقول: عبارة بهمنيار محمولة علىٰ ظاهرها، ولا نُسلّمُ أنّه مخالف لما قرّره من القواعد . ولعلّه بجلالته لم يفرّق بين الانقسام الفرضيّ والتّحليليّ وأنّه لايكون إلّا فى المتصل الواحد المتشابه الأجزاء . ثمّ الّذى نقله من نسبة بهمنيار إلىٰ البلادة يدلّ علىٰ ذكائه، ولا ينافى إيراد ماله من الكلام لإلزام أمثالك فى محلّ الخصام. فلعلّ الأُستاد يقول: إنّ مثلَ هذا البليد فهم كلام الأعلام ، فما بالك بجلالك ودعوىٰ ذكائك لاتفهمهُ، وتحمل كلامهُم علىٰ خلاف مرا مهم مع التّصريحات فى العبارات، علىٰ أنّه مشهورٌ عند الجمهور أنّ بهمنيار من أذكياء العلماء . وأنت غير مرّة نقلت كلامه للسّند والاستدلال. والله أعلمُ بحقيقة الحال .

<الاستظهار بعبارات ابن سینا فی الشفاء>

ثمّ قال: ویظهر جمیعُ ما ذکرنا من عبارة الشّیخ فی الشفاء، حیث قال فی الإلهیّات:

«الأشیاء الّتی یکون فیها اتّحاد علیٰ اصناف.

أحدها: أن یکون کاتّحاد المادّة والصّورة، فیکون المادّةُ شیئاً لاوجود له بانفراد ذاته بوجه ما، وإنّما یصیر بالفعل بالصّورة علیٰ أن یکون الصّورة أمراً خارجاً، عنه لیس أحدهما الآخر، ویکون المجموع لیس ولا واحداً منهما.

والثّاني اتّحاد أشیاء یکونُ کلّ واحد منها فی نفسه مستغنیاً عن الآخر فی القوام، إلّا انّها تتّحد فیحصل منها شیء واحد إمّا بالتّرکیب وإمّا بالاستحالة والامتزاج.

ومنها: اتّحاد أشیاء، بعضها لایقوم بالفعل (۳۲) إلّا بما انضمّ إلیه، وبعضُها یقوم بالفعل، فیقوم الّذی لایقوم بالفعل بالّذی یقوم بالفعل، ویجتمع من ذلك جملة متّحدة، مثل اتّحاد الجسم والبیاض.

وهذه الأقسام کلّها لاتکونُ المتحداتُ فیها بعضها بعضاً و لاجملتها أجزاؤها ولایحمل البتة شیء منها علی الآخر حمل التواطؤ.

ومنها: اتّحاد شیء بشیء قوّة. وهذا الشّیء مبهماً أن یکون ذلك الشّیء لاأن ینضمّ إلیه. فإنّ الذّهن قد یقفل معنیٰ یجوز أن یکون ذلک المعنی نفسه أشیاء کثیرة، کلّ واحد منها ذلك فی الوجود، فیضمّ إلیه معنی آخر یعیّن وجوده بأن یکون ذلك المعنی منضمّاً. وإنّما یکون آخر من حیث التّعیین والإبهام لا فی الوجود. کالمقدار، فإنّه معنی یجوز أن یکون هو الخطّ والسّطح والعمق ... فهذا المعنیٰ فی الوجود لایکون إلّا أحد هذه. لکنّ الذّهن یجد له من حیث یعقل وجوداً مفرداً.»[1]

---

۱. ابن سینا، الشّفاء (الإلهیّات)، ص۲۳۸.

هذه عبارته .

فانظر كيف قسم الاتّحادَ إلىٰ اتّحاد المادّة بالصورة واتحادَ الأشياء الّتى يستغنى كلّ منهما عن الآخر فى القوام ويحصل منها شىء واحد بالتّركيب أو الاستحالة والامتزاح واتّحاد المعروض بالعرض؛ وصرّح أنّه ليس شىء من المتّحدات فى هٰذه الأقسام عين الآخر ولا المجموع .

وهٰذا تصريح منه أنّه ليس المراد بالاتّحاد ما تخيّله ، بل ما ذكرناه.[1]

وقال، فى الفصل اللّاحق علىٰ هذا الفصل بفصلين :

«وكلُّ بسيط، فإنّ ماهيّتهُ ذاتُه؛ لأنّه ليس هناك شىء قابل لماهيّته، ولوكان هناك شيء قابلاً لماهيّته لم يكن ذلك الشىء ماهيّتُه ماهيّةَ المقبول الّذى حصل له؛ لأنّ ذلك المقبول كأن يكون صورته، و صورتُه ليس هو الّذى يقابله حدّهُ، ولا المركّباتِ بالصّورة وحدها هي ماهي؛ فإنّ الحدّ من المركّبات ليس هو من الصّورة وحدها، بل حدُّ الشىء يدلُّ علىٰ جميع ما يتقوّم به ذاتُه، فيكون هو أيضاً يتضمّن المادّةَ بوجه .

وبهذا يُعرفُ الفرقُ بين الماهيّة فى المركّبات والصّورة، والصّورةُ دائماً جزءٌ من الماهيّة فى المركّبات . وكلّ بسيط فإنّ صورته أيضاً ذاته، لأنّه لاتركيب فيه . وأمّا المركّبات فلاصورتها ذاتها ولا ماهيّتها ذاتها . أمّا الصّورة فظاهر، أنّها جزأ منها . وأمّا الماهيّة فهي مابها هى ما هى . وإنّما هى ما هى بكون الصّورة مقارناً للمادّة. وهو أزيد من معنى الصّورة. والمركّب ليس هٰذا المعنىٰ أيضاً، بل مجموع الصّورة والمادّة؛ فإنّ هٰذا هو ما هو المركّب، والماهيّة هذا التّركيبُ، فالصّورة أحد مايضاف إليه التركيب، والماهيّة هى نفسُ هذا التّركيب الجامع للصّورة والمادّة»[2] هذا كلامه .

أقول: أيّها الحِبرُ، بكثرة مالك من النّقول والكمال، ما بالك بجلالك أكثرتَ فى المقال بنقل الأقوال، وشىء منها لاينفعك ولا يغنيك ولا يعضدك ولا يعنيك، ليس

---

١. بلغت المدارسةُ معه ـ أيّده الله وخلّد ظلال جلاله. ٢. ابن سينا، الشفاء، الإلاهيّات، ص ٢٤٤.

لك فيها فائدة ولن تنال منها عائدة؛ فإنّ بعدَ صحّة النّقل وسلامة النّقول وتسليم عدم احتمال حملها علىٰ مراد الأُستاد وتأييده بمادريتَ، وكيف عملتَ أنّه أُريدَ بالصّورة والهيولىٰ، إذ قيل بعدم اتّحادهما أو اتّحادهما بوجه آخر ما أراد بهما الأُستادُ فى ما أفاد من وجه الاتّحاد، فإنّه، كما مرّ غير مرّة، لكلّ منهما معنيان ويُراد بكلّ أمران.

ثمّ قال: وأنت تعلمُ أنّ البرهان قد دلّ علىٰ أنّ مُدرك الكلّيّات لايكون إلّا مجرّداً. فإذاكان النّفسُ متّحداً مع البدن فى الوجود و إنّما يصيرُ مجرّداً بالموت كما تخيّله لم ينطبع فيه الصّورةُ الكليّةُ، فيلزمُ أن لايُدرك الكلّيات إلّا بعدَ الموت.

أقول: أنت لاتعلمُ، بعدَ ما علّمناك مراراً، أنّ النّفسَ ما هى و ما الّذى يبقىٰ، وكيف يُدرك الكلّيات فى الحالين.

ثمّ قال: وأيضاً كيف يُتصوّرُ استحالة المادّىّ إلىٰ المجرّد، وإذاكان النّفسُ المجرّدُ من مراتب استحالات البدن لاتكون الآثار المترتبة على المجرّد حاصلة بالفعل ما لم يتحقق الاستحالة، كما أنّ آثار النّطفة لاتوجد فى الغذاء، وآثار العلقة لاتوجد فى النّطفة، و هكذا آثار المضغة، وآثار البدن لاتوجد فى الثّلاث. فلايصحّ ما ذكره، من أنّا نفهمُ من لفظ «أنا» معنىً يصدقُ عليه أنّه مُدركُ الكليّات.

أقولُ: ما أفاد الأُستادُ لايستلزم استحالة استحالتها وتوهّمها علىٰ ما مرّ غير مرّة، وسيأتى لهذا مزيدُ تفصيل.

ثمّ قال: ولا نُسلّمُ أنّه يصدق علىٰ مفهوم «أنا» أنّه جالسٌ، بل ذكر الشّيخ وغيرُهُ أنّ المشار إليه بـ«أنا» هو النّفسُ المجرّدةُ، ووصفه بصفات الأجسام من حيث تعلّقها به كيف أنّها فى الوهم هو. وبالجملة، الإطلاقات العرفيّةُ لاتقتنصُ منها الحقائقُ. ألاترىٰ أنّ العرفَ يصف البارى بصفات تختصُّ بالأجسام ويُشيرُ حال التوجّه إلىٰ جنابه إلىٰ السّماء مع تنزّهه ـ تعالى ـ عن الجهات و صفات الأجسام، كما دلّ عليه البرهان. والمعرّف بالحيوان الناطق هو مجموع النّفس والبدن، فإنّ هذا المجموع جسم، كما حقّقه الشّيخ فى الشفاء، لأنّه جوهر يمكن فيه فرضُ الأبعاد، إذ لايلزم أن يكون لجميع أجزاء الجسم دخلٌ فى قبول الأبعاد؛ فإنّ الجسم الطبيعيّ

لادخلَ للصّورة النّوعيّة الّتى هى جزؤه فى ذلك، بل قبولُها لها للصّورة الجسميّة لاغيرُ . فكذلك هٰذا المجموعُ يمكنُ فرضُ الأبعاد فيه وإن لم يكن للنّفس الّتى هى بمنزلة الصّورة مدخلٌ فيه .

ثمّ هذا المجموعُ مدركٌ للكلّيات، أى ذو إدراك للكلّيات، لاشتماله على النفس المجرّدة الّتى هى المدرك لها بالذّات، وليس شرطُ صدق المشتقّ على الشّىء قيامَ مبدأ الاشتقاق به، بل علاقةُ ما بينها؛ فإنّهم صرّحوا أنّ صدقَ الحدّاد علىٰ زيد، مثلاً، بمعنىٰ أنّ الحديدَ موضوعُ صناعته .

هذا إذا أُريدَ بالنّاطق المدركُ للكلّيات. وأمّا إذا أُريد به المعبّرُ عمّا فى الضّمير، كما ذهب اليه بعضُ فضلاء المتأخّرين ويلوحُ من عبارة الشّيخ (٣۴) فى الحكمة العلائيّة و غيرها، فهو تعريفٌ للبدن المتعلّق به النّفسُ، ولا شبهةَ فيه؛ فإنّ البدن يفيضُ عليه من النّفس صورةٌ هى مبدأ التّعير عمّا فى الضّمير بالحديث أوما يقوم مقامه كالإشارة.[1]

أقولُ: كلّ ما سرده مكابرة ومعاندة وسفسطة ، ولو ساغ هذا لورد إيراداتٌ شتّىٰ. ثمّ لايذهبُ علىٰ من له فهم، بل و همٌ صحيحٌ أنّ صدق مدرك الكليّات على الإنسان ليس بأنّ إدراك الكليّات لغيره، وتمثيله بالحدّاد ظاهر الفساد. ثمّ الّذى أورده من التّرديد غيرُ سديد ولا مفيد، فإنّ مدرك الكليّات صادق على الانسان، وإرادةُ معنى آخر من لفظ الناطق لايمنعُ هذا الصّدق، بل الكلامُ فى صدق المعنىٰ، لا فى إطلاق اللّفظ .

ثمّ قال: ثمّ لانُسلّمُ أنّ التّركيبَ الحقيقىّ بينَ المجرّد والمادّى غيرُ معقول إذا كان ذلك المجرّدُ متعلقاً به تعلّقَ التّدبير والتّصرّف، كما بين النّفس والبدن، وكونُ كلّ منهما تحتَ جنس آخر لايقدحُ فيه .

وليت شعرى إذا لم يكن الاختلافُ فى الحقيقة مانعاً من الاتصال الحقيقىّ، بل من الاتّحاد فى الوجود. فلِما ذا نمنعُ من التركيب الحقيقىّ. فالأُستادُ جوّز التّركيبَ

---

١. بلغت المدارسة مع المصنّف سلّمه الله تعالىٰ.

الحقيقىّ بينَ الجوهر والعرض، كالسّرير، فلما ذا يُجوّزُ بينَ جوهر وجوهر، وعدم التّركيب بين العقل الفعّال وبين الأجسام؛ لأنّه ليس متعلقاً بها تعلّقَ التدبير والتصرّف، ولو كان كذلك كان نفساً لاعقلاً.

ففى قوله: «العقلُ الفعّال مع ما يدبرهُ» خبطٌ جليٌّ علىٰ أنّه لو جاز اتّحاد النّفس مع البدن فلقائل أن يجوّز تدبير العقل والجسم، فما يكون جوابكم فهو جوابُه.

أقول: تركّبُ أمر واحد من جزئين علىٰ نحوين؛

أحدهُما: أن يكونَ كلّ منهما موجوداً برأسه مستغنياً عن الآخر فى الوجود، فيوجد وإن لم يوجد الآخر، ثمّ يحصل منهما أمرٌ ثالثٌ، كالسّكنجبين المركّب من الخلّ والعسل، وكلٌّ منهما مُستغنٍ عن الآخر (۳۵) فى الوجود والتّعيّن.

وثانيهما: أن لايستغنى أحدُهُما فى الحصول والتعيّن عن الآخر. والاستادُ ـ علىٰ ما سمعتَ منه ـ يمنعُ التركيبَ بين المجرّد والمادّىّ بالنّحو الأوّل، ولا يمنعُ بالنّحو الثّانى، والتّرتيبَ بينَ النّفس المجرّدةوالبدن علىٰ ما قرّره الحكماء بالنحو الثّانى؛ فإنّ هذه النّفس إنّما تحدثُ بحدوث البدن وتتعيّنُ وتتشخّصُ به، فيمنعُ ما توهّمه جمعٌ، من أنّ النّفس المجرّدة موجودة مستغنية فى حدوثها عن البدن الّذى تعلّقت به وهى قديمة. بهذا يظهرُ بطلانُ التّناسخ بوجه، وليس ذلك التّركيبُ المتعلق بالتّصرّف والتّدبير علىٰ ما أوهمه أو توهّمه؛ فإنّ تعلّق العقل بالجسم أشدّ من هذا.

ثمّ قال: «من البيّن أنّه علىٰ تقدير اتّحاد النّفس والبدن يكونُ الصّورة العلميّةُ ذا وضع معيّن ومقدار معيّن وشكل معيّن، فلاتكونُ كليّةً». ولايُجديه اختلافُ الحيثيّة، كما لايخفىٰ. وعلىٰ تقدير التّنزّل إذا جاز انطباع الصّورة الكلّية فى الجسم، فما الدّليلُ لتجرّد النّفس بعد قطع التّعلّق، ومنه يطلعُ النّاظرُ علىٰ جليّة الحال. ولعمري لو شنقُ أهل الجدال وإغرار الجُهّال بأمثال هذا المقال لم يكن لصرف الوقت فى ذلك عذر لطالب الكمال.

أقولُ: جليٌّ غيرُ خفىّ أنّ محلّ الصّور المعقولة الكلّية ليست هى النّفس

المتحدّة، بل النفسُ بمعنى آخر شيء جزءٌ للإنسان . وقوله: «فلاتكونُ كليّةً» ممنوع لايتفرّعُ أصلاً علىٰ ما قدّمه، فإنّ غاية ما لزم لو لزم أنّىٰ يكون تلك الصّورُ ذات وضع وأين وأين، وأنّىٰ، يستلزم ذلك أن يكون المعلوم تلك الصّورة كذلك . أو لاتعلمُ أنّك لاتعلمُ أوضاع الصّور الحسّية المنطبعة فى القوى الجسميّة الوضعيّة ومواضعها .

قال الفريدُ صاحبُ التجريد : «الموجودُ فى الذّهن هو الصّورةُ المخالفةُ فى كثير من اللوازم» .

فعلىٰ هٰذا لمانع أن يمنعَ لزوم اتّصاف المعلومات العينيّة بأوصاف الصّور الذّهنيّة، وإلّا لم يعلم المعلومات العظيمة الكثيرة بالصّور الذّهنيّة الصّغيرة، فإنّها صغيرة لامَحالةَ؛ إذ لامَجال فى زيادتها علىٰ مَحالّها . وأيضاً إذا جاز الاختلاف بينَ الصّورة وذى الصّورة فى القدر، فلم لايجوزُ اختلافها فى الوضع والأين .

ثمّ إنّ هذا المجادل (۳۶) الجليل بجلالته أخذ يُشنّعُ بحكاية ورواية من غير دراية . فإنّه لعلّه سمع أنّه محلّ المعقولات، وأنكر كثيراً من الضّروريّات .

<احتمالات وظنون لتعقيب البحوث>

وإنّي أشرتُ فيما مضىٰ إلىٰ كثير من الاحتمالات الّتى بها يظهرُ سوءُ ظنّه وفسادُ وهمه . وهناك احتمالات أُخرُ: منها: ما قرّره وحرّره العلّامة علاء الدّين عليّ القوشجيّ فى شرحه للتجريد، من أنّ المعلوم هو الحاصل فى الذّهن، وهو غيرُ العلم القائم بالذّهن. فمن الجائز أن تكونَ الصّورُ الذّهنيّةُ أينيّةً و وضعيّةً، ولم تكن المعلومات العينيّةُ وضعيّةً أمينيّةً . ومنها: ما صرّح به الرّئيسُ فى علم الأوّل بالممكنات، من أنّها غيرُ حالّة فيه .

ثمّ من العجب الّذى ليس منه بعجبٍ أنّه يقول: «إذا لم تكن النّفسُ مجرّدةً لم يكن مَعادٌ» . ولم يشعُر بجلالته أنّ المعادَ الّذى يجبُ الاعتقادُ به إنّما هو الجسمانيّ . والنّفسُ المجرّدة لو كانت باقيةً إن تعلّقت فى المعاد ببدنٍ آخر غير ما تعلّقت به أوّلاً لزم التّناسخُ وأن لايكونَ المُعادُ فى المعاد هو الشّخصَ الأوّل، وهو مخالفٌ

للحقّ والاعتقاد الصّحيح والنّصّ الصّريح؛ وإن تعلّقت بالبدن الأوّل بعينه وكان المُعاد فى المعاد هو البدن الأوّل أمكن أن يُعاد بلانفس مجرّدة باقية ثابتة. ولا نُسلّمُ أنّ مادّة البدن تستلزمُ تجرّدَ النّفس وبقاءها، ألاترىٰ أنّ كافّة العلماء المسلمين يُثبتون المعاد و يُنكرون التجرّد.

ثمّ لمزيد التفهيم والتّعليم أعوذُ بالله العليم من الشّيطان الغويّ الرّجيم وأعوذُ مرّةً أخرىٰ إلىٰ إراءة أنّ ما أتى به وحسبه كلاماً لم يكن إلّا كلاماً.[۱] وأقول: لقد أنطقه الله بالحقّ، حيث قال: ولا يُعترَضُ عليه، فإنّه حقّ، وحقُّ الحقّ أن لايُعترَضَ عليه، ويجبُ أن يعرضَ عنه ولا يَتعرّضَ له مَن ليس له فيه حقّ. وإنّما شأنه البطلان كمظهر اسمه شيطان. ولعلّ التطويل الكثير التفصيل قليل التحصيل، لالتقصير من الّذى منه التّفصيل، بل لقصور من القابل الّذى فيه الحصول والتحصيل.

وإن أردت فهمَ ما علّمك فألق السّمع وأحسِن النّظر، (۳۷) ثمّ «وما علَيّ إذا لم يفهم البقرُ». ولنفصّل ضرباً آخرَ من التّفصيل ربّما يفيدُ تشكيكك وإن لم يؤدّ إلىٰ التّحصيل،

فأقولُ: إنّ قولك أوّلاً، إنّ القوم بيّنوا أنّ قولك حال التعلّق، مع أنّه كلام مُختلّ النّظام منحلّ الزّمام، مبنيٌّ علىٰ عدم فهم المرام، فإنّ الأُستادَ ما ادّعىٰ ما توهّمه علىٰ ما نُبيّنهُ عن قريب. ثمّ لعمرُك كيف يلزمُ من عدم تمام تلك الدّلائل المعيّنة عدمُ دليل على التّجرّد فى النّشأة الأُخرىٰ، وكيف يتمّ قولك: وإن لم تتمّ تلك الدّلائل، فما الدّليلُ علىٰ أنّها تتجرّدُ بالموت. ثمّ من ذا الّذى يدّعى أنّها تتجرّد بالموت. ثمّ إنّ قولك ثانياً: «لايخفىٰ علىٰ ذى مسكة أنّ الجزء التّحليليّ العقليّ ـ إلىٰ قولك: ـ فإنّها جزءٌ خارجيّ للمركّب». فيه اشتباهات منشأوها عدمُ دراية المرام وقلّة فهم الكلام

و محصّل كلام الأُستاد فى المرام أنّ الجسم البسيط أمر واحد فى الخارج ليس له أجزاء تركيبيّة خارجيّة كسائر البسائط الخارجيّة، إلّا أنّه اختصّ بخصوصيّة هى أنّه

---

۱. بلغت القراءة عليه ـ خلّد الله ظلاله العالية على الأعالى والأدانى...

يتبدّل وينقلبُ ويصيرُ أنواعاً وحقائق مختلفة بخلاف بعض آخر من البسائط، كالمجرّدات والكيفيّات الّتى توهّمها مادّة النقض، فإنّها لاتتبدّل نوعيّتها مع بقائها من حيثيّة أُخرىٰ خلافاً للجسم، فإنّه باق من حيثيّة متبدّلة من حيثيّة أُخرىٰ بتبدّلات شتّىٰ إلىٰ أنواع مختلفة متخالفة جدّاً.

وبالجملة، التّركيبُ الاتّحاديّ الّذى أثبته إنّما يتأتىٰ فى أمر باق من جهة وحيثيّة متغيّر متبدّل إلىٰ أنواع شتّىٰ من حيثيّة أُخرىٰ والبسائط الّتى جعلها مادّة النّقض لاتتبدّلُ ولا تتغيّرُ نوعيّتُها وإن تبدّل فيها صفات أُخرىٰ. وهذا لايوجبُ تركيبها وإنّما يوجبُ توصيفها وأين هذا من ذاك.

ثمّ إنّه لاينكر الأُستاد الهيولىٰ الّتى هى محلّ الصّورة علىٰ ما هو المشهور، كما مرّ غيرَ مرّة. ولو أنكر كان مذهبُه مذهبَ القدماء، فلايفيدُ فعل كلام المتأخّرين المتخالفين وأنّىٰ يتأتىٰ إلزامُ أحد بنقل كلام خصمه.

ثمّ علىٰ زعمك وبناء الكلام علىٰ وهمك وفهمك نقولُ: لعلّ مذهبَ الأُستاد فى الجسم البسيط إنّما هو بعينه المذهبُ المشهورُ من أفلاطون المقرّر عند جمهور الإشراقيين المحقق عند كثير من المحققين من المتكلّمين الّذين منهم المصنّف صاحب التجريد؛ إلّا أنّ الأُستاد زاد علىٰ هذا دقيقةً وجعلها مَحملاً ووَجهاً لكلام القائلينَ بالتّركيب ـ علىٰ ما هو المشهورُ من أرسطو (۳۸) وجمهور المشّائين ـ فإنّه حقّق ورأىٰ أنّ كلامهم محمول علىٰ هذا، وأيّده بما سترىٰ.

ويؤيّدهُ أيضاً أنّ العارفَ بمعارف القدماء، الواقفَ علىٰ ما لهُم من المذاهب والآراء، الشّيخ الرّئيس أبو نصر الفارابىّ ألّف رسالةً سمّاها الجمع بين الرأيين، وقرّر فيها: أنّه لامخالفة أصلاً بينَ رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو، وأنّ أرسطو ما خالف أُستادهُ أفلاطون في رأي ومسألة أصلاً. ثمّ عدّ واحداً واحداً من المسائل الّتى يتراآى الخلافُ فيما بينهما أو اشتهر مخالفتهُما عند القدماء، وحرّر وجه التّوفيق بوجه لايتوجّه عليه شيء.

و ما عدّ ترکّب الجسم من الهیولیٰ منها، مع أنّ المشهورَ عند الجمهور أنّ أفلاطون لایقول بهذا التّرکیب؛ وسائرُ الإشراقیین و کثیرٌ من الحکماء والمتکلّمین موافقون له فی هذا، وأنّ أرسطاطالیس یقول به. وتبعه جمهورُ المشّائین.

وهذا قرینةٌ جلیّةٌ واضحةٌ علیٰ أنّ المحققین من القائلین بالتّرکیب ما أرادوا به التّرکیبَ، علیٰ ما حسبه غیرُهم، کما هو المشهورُ عند المتأخّرین، ولو کان بینَ الحکیمین في هذا مخالفةٌ مّا لتعرّض له الفیلسوفُ الجامعُ بینَ رأییهما، وأنّه أهمّ من کثیر دفع تخالفهما[۱].

ثمّ إنّا نقولُ: بما حرّرناه لك ظهر أنّه لیس شیء من النّقوض الّتی أوردها بشیء؛ وقوله: «یجري فی البسائط کالألوان» ممنوعٌ، وقوله: «فإنّ العقلَ یُحلّلُها إلیٰ جنسٍ هو الجنس وفصلٍ لایُثبِتُ الجریان؛ فإنّ الّذی یثبتُ به الهیولیٰ هو صیرورة أمر باق أنواعاً مختلفةً، لامجرّد التحلیل العقلیّ الّذی حسبه، وکذا جریان التّحلیل علی التّفصیل الّذی اعتبره الأُستاد فی المجرّدات» ممنوعٌ. وإن سُلّم جریانُ التّحلیل الّذی أوهمه فیها فلانُسَلّمُ أنّه مستلزمٌ للهیولیٰ، کما مرّ آنِفاً.

ومُحصّلُ کلام الأُستاد: أنّ الهیولیٰ هو الأمر الباقی الّذی یتواردُ علیه الأنواع ویترکبُ مع الصّور النّوعیّة المتداولة المتناوبة بالتّرکیب الاتّحادیّ، وبیّنٌ أنّه لابدّ من هذا فی شیء من البسائط الّتی جعلها مادّةَ النّقض. فمن أین یلزمُ أن تکون للأعراض مادّة وصورة، ولم یلزم أیضاً أن تکون للمجرّدات مادّةٌ.

وتحقّقُ الجنس لها لایستلزمُ تحقّق (۳۹) المادّة لها. ولو کانت فلانُسَلّمُ استلزامَ هذا، لعدم تجرّدها؛ بل المادّةُ الجسمیّة الوضعیّة تُنافی التّجرّدَ، لاکلّ ما یُعتبرُ مادّةً بوجه.

ألاتریٰ أنّهم صرّحوا بأنّ النّفوسَ المجرّدة مادّةٌ للعلوم الحادثة فیها، حیث قالوا: کلُّ حادث مسبوقٌ بمادّة یحلّ فیها ذلك الحادثُ. ومن الحوادثِ العلومُ

---

۱. بلغت القراءة علیٰ حضرة الأُستاد المصنّف، خلّد الله ظلال إفاداته. وأنا عبده صدر، رحمه الله.

الحادثةُ في النّفوس المجرّدة، فقالوا: إنّ تلك النّفوسَ موادُّ لها .

ثمّ من العجبِ الّذی لیس منه بعجبٍ أنّه يقلّدُ ويقرّرُ كثيراً من كلام المتصوّفة، ويقرّرُ كثيراً في كثير من رسائله وكتبه: أنّ لكلّ ممكن مادّةً ـ علىٰ ما ترىٰ فی رسالة الزّوراء و شرحها، ويزعمُ أنّه هو الحقّ، تعالىٰ عمّا يقوله الظّلمة الجهلة عُلوّاً كبيراً .

ثمّ في هذا المقام عند الخصام يُصِرُّ علىٰ خلافه، ومع كثرة تقليده و شدّة إذعانه وإيمانه بكلام المتصوّفة يُقرّرُ ما يُخالفهُم . قال الجنديُّ في شرحه للفصوص . «المشربُ الأتمّ في التّوحيد يقتضي إثباتَ المادّة للمجرّدات» . هذا

وليُعلَم أنّهُ ليس غرضُنا من نقل كلامه هذا تقريرهُ، بل الغرضُ إلزامُ صاحب الغواشى بكلام من يؤمن به ويقلّده؛ وتنبيهُهُ بأنّ النّقضَ الّذي أورده ـ مع أنّه غيرُ وارد، لما مرّ غير مرّة ـ علىٰ تقدير وروده يستلزمُ أمراً مُخالفاً لما ذهب إليه [هو] ومشايخُه . وهذا كما ترىٰ .

ثمّ قولُه : «فعُلِمَ أن ليس مرادهُم بالهيولىٰ الجزء التّحليليّ الّذي هو الجنسُ» سلبٌ ومنعٌ لمقدّمة ما ادّعاه أحدٌ. ومن ذا الّذی يقول بهذا . وكيف يلزمُ من كلام الأُستاد «أن يكون كلّ جنس هيولىٰ» . وغايةُ ما لزم من كلامه أن يكون الهيولىٰ جنساً معتبراً بوجه . والموجبةُ لاتنعكسُ كليّاً . فإيرادُ صاحب الغواشی وهمٌ مبنیّ علىٰ وهم، هو إيهامُ العكس .

ثمّ بهذا الّذی قررّتهُ ظهر فسادُ قوله: «وإلّا لكان ما سوى الواجب مطلقاً مادّيّاً» ويُبيّن بطلانُ لزوم حسبه .

ثمّ الّذی نسبه إلىٰ الأُستاد ـ من نفي بقاء صور العناصر فی المركّبات ـ فريةٌ بلامرية . والأُستادُ صرّح غيرَ مرّة بالبقاء، إلّا أنّه يقول بأنّها معزولة عن أعمالها الّتی تظهر منها فی البسائط حال البساطة . والحكمُ بعدم دلالة كلام الشّيخ عليه تحكّمٌ، والدّلالة واضحة لمن أدرک. وليس قوله: «وليس فيه ما يقتضي تسليمَه» بدافع . بل كلامُ الشّيخ لايخالفُ كلامَ الأُستاد، كما لايخفىٰ . (۴۰)

ثمّ إنّ کلامَ الشّیخ بریءٌ عن إفادة ما استفاده منه صاحبُ الحواشی، وأنّه لیس بشیء. والحکمُ بسریان أمر فی کلّ مع عدم سریانه فی شیء من أجزائه وجهاته ممّا لایتحکّمُ به إلّا مثلهُ. وأمّا مَن یعرفُ ما یقوله فلایقول به. وتمثیلُ هذا بالخطّ والسّطح ممّا لایخفیٰ فسادهُ علیٰ أحد من العقلاء. ثمّ تمحّلهُ فی حمل العبارات الواردة فی الشفاء و الإشارات ممّا لایُلتفتُ إلیه.

ثمّ ما ذکره فی تفسیر قول الإمام ـ من «أنّ معناه: إنّ الهیولیٰ إذا حصلت بحلول الصّورة المائیّة مثلاً صارماءً وبالعرض»، وقد صرّح ذلک المحشّی بمثل ذلک سابقاً؛ هبْ أنّه ممنوعٌ؛ لکنّ قولَه: «ومن البیّن أنّ ما هو بالعرض شیء فهو بالذّات شیء آخر» ممنوعٌ:

(۱) لما أفاده صاحبُ الحواشی سابقاً ـ من أنّ معنیٰ صیرورة الهیولیٰ ماءً بالعرض أنّها صارت عینَ الماء، مع أنّ ذلک لیس مقتضیٰ ذاتها، لأنّ لها ذاتاً مخصوصةً عرضت لها المائیّة، والماء بالعرض بالمعنی المذکور لاینافی أن تکون حقیقةً حینَ هو کذلک ماءً، کما لایخفیٰ.

(۲) و لما أفاده ـ من أنّ قوله: «ما هو بالعرض ماءٌ فهو بالذّات غیرُ الماء»: إن أراد أنّه بالذّات أمرٌ معیّنٌ فغیرُ ممنوع؛ لجواز أن یکون مُبهَماً بالقوّة لاتعیّنَ له بوجه من الوجوه؛ وإن أراد أنّه بالذّات لیس ماءً فهو ممنوعٌ. ولا یلزمُ حینئذ من دخوله فی قوام المرکّب أن یکون حقیقة المرکّب غیر الجزء الأخیر، لجواز أن یکون ما بالذّات لیس ماءً یکون فی ذاته مُبهماً بالقوّة لاتعیّن له أصلاً، فیکونُ تعیّنُه و فعله بصیرورته ماءً. فیکون حقیقة کلاالجزئین حینئذ ماءً، ویصدقُ: أنّ الماء فی نفسه ماءٌ بالذّات ومن حیثُ إنّه فعل مبهمٌ بالقوّة ماءٌ بالعرض ومن حیث إنّه مجموع الأمرین مرکّبٌ. نعم لوکان الماءُ بالعرض فی ذاته أمراً معیّناً لم یکن حقیقةُ المرکّب منه ومن الماء بالذّات حقیقةَ أحد جزئیه» انتهیٰ.[1]

۱. بلغت القراءة علیٰ مصنّفه ـ خلّد الله ظلال اجتهاده علی.... وأنا عبده صدر الدین....

ولايخفىٰ أنّ كلام صاحب الغواشي هٰهُنا مشعرٌ بأنّه لم يُفرّق بينَ العرض والعرضيّ . ثمّ الفرقُ الّذي تلاه بينَ حلول الصّورة والعرض منقولٌ من كلام من رأىٰ مُباينة الهيولىٰ (۴۱) والصّورة، علىٰ أنّه ما نقله علىٰ وجهه، ولا يهمُّنا تبيينُ هذا .

ثمّ قوله: «وأمّا ما نقله ـ من أنّ الشّيخ عرّف الصّورة بانّها ماهيّة الشيء حيثُ وصف الصّورة بأنّ الجسم بها هو هو ـ فمرادُه أنّ الجسم بالفعل بسبب الصّورة، الخ»، فبعدَ الإغماض والإعراض عمّا في العبارة من الرّكاكة، فمرادهُ غيرُ محصّل . والشّيخُ جعل هذه العبارةَ ـ علىٰ ما صرّح به ـ تعريفاً للصّورة . و حملُ الباء فيها على السّببيّة كما ترىٰ .

وأمّا الّذي أفاده ـ من أنّ الباء في تعريف الماهيّة بما به الشّيء هو هو، فالمرادُ نفي السّببيّة ـ ففائدةٌ جديدة جديرة باندراجه في خواصّه؛ فاسمعوا منه: أنّ الباء قد يكون لنفي السّببيّة، ودليله عليه أوّل دليل علىٰ أنّه. ثمّ حمل الحمل علىٰ ما حمله عليه تمحّل ظاهرٌ. ثمّ منع صحّة تعريف الصّورة بالماهيّة علىٰ تقدير الاتّحاد مكابرةٌ .

و ما أورده في سنده مع فساده لايصلحُ للسنديّة . وقوله: «صورته ليس تمامه» باطلٌ علىٰ هذا التّقدير . و حينئذ لاتكونُ المادّة أمراً وراء الصّورة، بل هي هي. والتّغاير اعتباريّ . والمادّةُ من حيث إنّها مادّة مبهمة غيرُ محصّلة ولا متعيّنة، ومن حيث إنّها صورة محصّلة معيّنة هي ماهيّة مخصّصة محصّصة . فهي ما به الشّيء المعيّن هو هو . واشتراكُ الاتّحاد مع اختلاف الحيثيّات لايستلزم ما أوهمه أو توهّمه، ولا يلزمُ خروج الهيولىٰ عن الماهيّة أصلاً. كيف وهي بعينها هي الصّورة الّتي هي الماهيّة والتّغاير بالحيثيّات والاعتبارات .

ثمّ الملازمة الّتي يدلّ عليها قوله: «ولوكانت الصّورةُ ماهيّة الشّيء لجاز وقوعُه في جواب ما هو» ممنوعةٌ؛ إن أراد وقوعه من جهة واعتبار وحيثيّة، كالفصليّة والصّورة الّتي اعتبر فيه ما اعتبر؛ وهبْ أنّها مُسَلّمة إن أراد صحّة وقوعه من حيثيّة

كان بها ماهيّةً . لكن بطلانُ اللّازم ممنوعٌ . ولا يلزمُ من ذلك صحّةُ وقوع الفصل فى جواب ما هو؛ فإنّ الفصل هو الماهيّة معتبرةً بوجه لايصحّ وقوعه فى جواب ما هو، علىٰ ما مرّ غير مرّة . والفصلُ بما هو فصلٌ بعضُ المسؤول عـنه بـ«مـا»، لاكـلّه . والسّؤال عن الكلّ و المسؤولُ عنه بما هو هو ما صدق عليه الماهيّةُ بأىّ اعتبار، حتّىٰ يصحّ الجوابُ بالفصل، بل المسؤول عنه بـ«ما هو» المعنى الّذى (۴۲) هو الّذى هو تمام الماهيّة بما هو ماهيّةٌ .

ثمّ الّذى حقّقه الأُستادُ من «أنّ كلّ ما له وحدةٌ بالفعل فكثرةُ الأجزاء فيه بالقوّة دونَ الفعل»، موافقٌ لتحقيق المحققين عن آخرهم، وليس علىٰ ما خيّله وأوهمه بل تخيّله وتوهّمه صاحب الغواشى؛

فإنّه توهّمَ أنّ الأُستادَ يقولُ: بأنّ تلك الأجزاء غـيرُ مـوجودة بـالفعل أو غـيرُ متميّزة بعضُها عن بعض؛ وتوهّمَ أنّ الأُمور المتميّزة يمتنعُ صيرورتُها أمراً واحداً وإن تعرض لها وحدة من حيثيّة؛ وتوهّمَ التّميّزَ والتكـثّر بـالعدد أو الانـفصال أو الماهيّة لايجتمعُ مع الوحدة أصلاً، وكلُّ ذلك لم يكن؛ بل يجوزُ أن يحصلَ لأُمور متعدّدة متكثرة مختلفة الماهيّة، كأعضاء الحيوان، وحدةٌ بالفعل من جهة أُخرىٰ، بها تصيرُ تلك الأُمورُ واحداً بالفعل فى نفس الأمر، وحينئذ تكون كثرةُ تلك الأُمور من تلك الجهة بالقوّة، ولا محذورَ فى ذلك .

ومن ذلك يظهر ردُّ إيراداته الباردة ودفع اعتراضاته الغير الواردة وبُيّنَ أنّ ما تخيّله وتوهّمهُ ليس علىٰ ما أوهمه وخيّله، وأنّ الأُستادَ أراد بأنّ اللحم والعظم وسائر الأجزاء فى الفرس، مثلاً، تحليلهُ أنّها أجزاء لأمر واحد بالفعل . ومـن هـذه الجـهة تكون الكثرةُ فيها بالقوّة، فلاتكون متكثرةً من هذه الجهة، فلايكون الفرسُ أُموراً كثيرةً ليست لها وحدةٌ فى نفس الأمر، كالعسكر والحصاة فى البادية، ولم يدّع أنّ تلك الأجزاء غيرُ موجودة بالفعل وغيرُ متميّزة، بل يدّعى أنّها غيرُ متكثّرة من هذه الجهة بالفعل، وأين هذا من ذاك .

ثمّ إنّ النّقول الّتى أكثر فيها لاينفعه أصلاً، وعند التأمّل يظهرُ أنّه يؤيّد كلامَ الأُستاد. ولعلّه غفل أو تغافل عمّا أفاد الأُستاد غيرَ مرّة، من أنّ الهيولىٰ والصّـورة ذات واحدة إذا أُخِذَ اَحدُهُما مقيّداً بكونه فقط لم يصدق حملهُ علىٰ تلك الذّات، لأنّها ليست أحدهما فقط، بل هى عينُ الآخر، وهو مأخوذاً بهذا الوجه يسمّىٰ مـادّةً أو صورةً؛ وإذا أُخِذَ غيرَ مقيّد بهذا القيد بل مطلقاً يصدق حملهُ عليها وعلى الآخر أيضاً، وهو مأخوذاًكذلك يُسمّىٰ جنساً وفصلاً[1].

وإذا تقرّر هذا فلايخفىٰ على النّاظر فى كلام الشّيخ: أنّ الاتّحاد الّذى أشار إليه الشّيخ، أوّلاً، بقوله (۴۳) «وهذه الأجسام كلّها لاتكون المتّحداتُ فيها بعضُها بعضاً، الخ» ، إشارةٌ إلىٰ المادّة والصّورة بما هما مادّة وصورة الّذى أشار إليه آخراً بقوله: «ومنها اتّحاد شىء بشىء قوّة ـ إلىٰ قوله: وجوداً مفرداً»، إشارةٌ إلىٰ التّركيب منهما، من حيثُ إنّهما جنس و فصل . وبعد التأمّل فى هذا، تأييدُ هذا وسائر أقواله لما أفاده الأُستادُ ظاهرٌ جدّاً .

وأمّا الّذى نقله ممّا تصوّر منه أنّ الصّورة جزءُ المركّب، فلايدلُّ علىٰ مقصوده إلّا بعدَ بيان أنّ المركّب الّذى عناه الشّيخ هو بعينه المركّبُ الّـذى قـصده الأُسـتادُ وتكلّم فيه .

ثمّ إنّ المركّبَ من الصّورة وبعض الهيوليات كالثّاني وما بعدها ربما يعتبرُ فى التّحديد خصوصيّة الهيولىٰ المعتبرة فى ماهيّته، فيقالُ فـى حدّ الفـرس «حـيوان صاهل»، لأنّه جوهر أو جسم صاهل . ومانقله عن الشّيخ إشارةٌ إلىٰ هـذا الوجـه . وهذا لاينافى ما قرّره الأُستادُ، بل يؤيّده.

ثمّ إنّ هذه النّقول بكثرتها إنّما تنفعهُ لو ثبت أنّ الشّيخ يقرّرُ فى أقواله هذه ما هو الحقّ . ولم يثبت؛ فأنّه كثيراً ما ينقل أقوالاً ويذبُّ عنه، علىٰ أنّا أشرنا أوّلاً إلىٰ أنّ الأُستاد فى هٰذه المسألة موافق لأفلاطون وسائر القدماء من الحكـماء، ولا يـضرّهُ

---

۱. بلغت القراءة علىٰ حضرة الأُستاد مصنّف الكتاب ـ خلّد الله ظلال شرائع اجتهاده إلىٰ يوم المآب، وأنا عبده...

مخالفةُ غيره، ولا ما يتراآیٰ من هٰذه النّقول .

ثمّ في كلماته هذه إشعارٌ بأنّه توهّم أنّ الأُستاد يقول بأنّ أجزاء المركّبات لها وحدة اتّصاليّة علىٰ ما حسبه . وليس كذلك، لما مرّ غير مرّة؛ علىٰ أنّ الوحدة الاتّصاليّة أيضاً لها أنحاء شتّىٰ، كما حقّق فى موضعه . وانتفاءُ نحو منها لايوجب انتفاءها رأساً .

وبالجملة، خلاصةُ كلام الأُستاد: أنّ كلّ مركّب له وحدةٌ بالفعل فى نفس الأمر . فليس لأجزائه من هذه الجهة كثرة ، ولا استحالةَ فى أن تكونَ لأُمور كثيرة موجودة بالفعل جهةُ وحدة، فتكون متّحدةً واحدةً من جهة متكثّرةً من جهات أُخر .

ثمّ قوله: «كيف يصحّ إثباتُ الهيولىٰ» وهمٌ علىٰ وهم، منشأوه عدمُ فهم . وأمّا كيفيّةُ وحدة الحركة فسيجىءَما يفى بتحقيقها .

وأمّا ما ذكره، فى شأن بهمنيار المؤبد، ممّا يوجب الإزراء فكلّه افتراءٌ بلاامتراء، وشأنه بيّنٌ مصونٌ عمّا شانه، وإنكارهُ دليل علىٰ أنّه... ثمّ فى توجيهاته كلام الشيخ وبهمنيار اعترافاتٌ بما قرّره الأُستاد، (۴۴) هذا .[۱]

وليُعلم أنّ اتّحادَ النّفس والبدن ما سمعتُه من الأُستاد ـ قدّس سرّه ـ ولعلّه منحول عليه أو مكتوبٌ منكاتبه في زمن غيبتي عن حضرته ومسافرتي إلىٰ بلاد آذربايجان.

والّذي يخطرُ ببالى في توجيهه وجهان، فنقولُ، أوّلاً، لهذا الحِبر المشاغب: أيّها الجليلُ بجلالتك ودعوىٰ مهارتك فى العلوم، سيّما الكلام؛ ما بالك بجلالك، تشبثتَ بالنّفس المجرّدة بما سمعته من بعض المتفلسفة؛ فإنّ غرَّكَ سماعُك أقوال هٰذه النّقلة وما دريته أو رأيته من كلام الرّئيس أبى علىّ بن سينا البخارىّ، مادريتُه، فتنبه بأنّ هذا ليس بنصّ من كلام إلٰهيّ ولا بقول إمام أو نبيّ، وجمهورُ أهل الملّة الحنيفيّة ينكرونه.

چون ديدهٔ راه بين نـدارى — قائد قـرشى بـه از بُـخارى

۱. بلغت القراءة علىٰ مصنّفه، خلّد الله ظلال اجتهاده على الطالبين.

وإن زعمتَ أنّه ثبت تجرّدُها عندك ببرهان، فهات البُرهان إن كنتَ من الصّادقين. ولعمرُك، إنّ دليلاً دلّك علىٰ أنّ الصّورة النّوعيّة الإنسيّة مجرّدةٌ حتّىٰ تنكر قول القائل بعدم تجرّدها، ولم لايجوزُ أن لايكون محلّ المعقولات أو المشار اليه بـ«أنا» هو الصّورة النّوعيّة الإنسيّة الكلّية، بل يكون كجزء أو قوّة لها .

انظروا، أيّها الأصحابُ واعتبروا يا أُولي الألباب (٤٥) إنّ هذا القاضى العالى المسلم، كيف يُشنّعُ علىٰ مؤمن مُسلم: بأنّه وافق عقائد جمهور المسلمين وخالف أهواء بعض المتفلسفين .

<تفصيلُ وتوجيهُ الوجهين المذكورين لاتّحاد النّفس والبدن>

ثمّ بعدَ التّنبيه علىٰ هذا نُوجّه كلّاً من الوجهين، ونفصّلُ لك، فأقول:

(١) الوجهُ الأوّل: إنّه لعلّه يقول: إنّ بدنَ الإنسان إذا تمّ بأعضائه واستعدّ لأن يصيرَ إنساناً، فاستعدّ لتعلّق النّفس المجرّدة به حدثت تلك النّفسُ وتعلّقت به. وفى آن تعلّقِها صار مجموعُهما معاً إنساناً، كالمادّة إذا تصورّت بالصّورة، فصارا مجموعاً عينَ الصّورة النّوعيّة الإنسيّة كما يتّحدُ سائرُ الموادّ بصورها .

والنّفسُ تُطلقُ بالاشتراك علىٰ أمرين: أحدهُما تلك القوّة المجرّدة، وهى جزءٌ غيرُ محمول . وثانيهما الصّورة الإنسيّة المحمولة الّتى هى عين مادّتها بهاكلّها . ومن وجوه الفرق بين البدن وتلك القوّة فى جزئيتهما وصيرورتهما عينَ الإنسان أنّ البدنَ بأعضائه وأجزائه كان موجوداً قبل تلك الصّيرورة، والقوّة المجرّدة إنّما تحدثُ وتوجدُ حالة الصّيرورة. و بهذا يظهرُ وجهُ بطلان التّناسخ. وما أنكره من التّركيب بين المجرّد والمادّى إنّما هو التّركيبُ الّذى يكون المجرّدُ موجوداً قبل التّركيب، ثمّ ينضافُ إلىٰ المادّي .

والفرقُ بينَ التّركيبين من وجوه: منها أنّه يريدُ التّركيبَ الاتّحادىّ . ومنها أنّ التركيبَ إمّا بحصول الأجزاء حالة التّركيب، كتركيب الورد من الجرم و الماء وإمّا

بوجودها قبله، كتركيب السّكنجبين من الخلّ و العسل. ولو قيل: إنّ البدنَ يتّحدُ مع النّفس لم يرد أنّه وحدَه فقط يتّحدُ و يصيرُ عينَ النّفس، بل إنّه مع غيره يكون كذلك و لم يرد بالنّفس تلك المجرّدة، بل أُريدَ الصّورة النّوعيّة.

(۲) الوجهُ الثّانى (۴۶) فى توجيه الاتّحاد إنّه لعلّه يقول: إنّ نفس الإنسان هى صورتُه الّتى بما هو هو، و هى ليست بمجرّدة كلاً أو جزءاً. ويؤول التجّردُ فى كلام الأعلام بالتّجرّد فى الصّفات لا فى الذّات. وتفصيل هذا أنّه لعلّ غرضه: أنّ النّفس الإنسانىّ غيرُ مجرّد، علىٰ ما هو المشهور عند الجمهور، ويكون قوله هذا موافقاً لمذهب جمهور المسلمين من كافّة الفقهاء والمحدّثين والمفسّرين وأكثر المتكلّمين، فإنّ كافّة العلماء وعامّة المشايخ والفقهاء علىٰ تجسّم النفس؛ والقولُ بالتّجرّد منقول ـ بعد الحكماء ـ عن قوم من المتأخّرين و شر ذمة من المتكلمين.

و الأُستادُ زاد علىٰ هذا تأويلاً وتوجيهاً بعبارات ظاهرة فى التّجرّد، فقال ما حاصله: «إنّه ما أُريدَ بالتّجرّد ما يفهمُه الجمهورُ فى المشهور، بل أُريد به العراءُ عن القدر والوضع و الحيّر من جهة و حيثيّة». و غرضُه أنّه ليس فى الحقيقة تجرّداً تخيّلوهُ، بل هو محمول على اعتبار و حيثيّة فى الجسم. فقد أوّل عبارتهم وحملهم علىٰ معنى غير ما فهمه الجمهورُ.

مُحصّل كلامه هذا تأويلٌ فى كلامهم، حاصلهُ: أنّهم قالوا: النّفسُ مجرّدةٌ، أرادوا أنّ النّفس بما هى نفسٌ لم يعتبر فيه لوازمُ الجسم و خواصُهُ بما هو جسمٌ. فالنّفسُ بما هى نفسٌ ليس له وضعٌ وقدرٌ وحيّزٌ. وإن كان متّحداً مع الجسم متقدّراً متحيّزاً ذا وضع.

وبالجملة، خلاصة مطلبه و نقادة مقصده أنّ النّفس الإنسانىّ مادّىّ غير مجرّد، علىٰ ما حبسوه، و تجرّدهُ إنّما هو يوجه غير ما فهمومو وجّهوه. و إنّما تجرّده عبارة عن اعتبار وحيثيّة وأنّما من حيثُ إنّها مُدركٌ للعُليّات لايعتبر فيه القدر والوضع والحِز؛ فهى من [هذه] الحيثيّة عارية عنها، فهى مجرّدةٌ بمعنى العراء من حيثيّة،

لابمعنى العراء مطلقاً، فهى بالحقيقة غيرُ مجرّدة وغرضه تأويل فى إطلاق التّجرّد.

لايُقالُ: فعلى هذا كيف تقل بالبقاء مع فساد البدن؟

لأنّا نقول: قوله قول جمهور المسلمين، من المشايخ والفقهاء و المحدّثين (۴۷) والمفسرّين والمتكلمين فى هذا؛ فإنّهم مطبقون على الحشر الجسمانىّ، مع تجسّم النفس الإنسانىّ. ولا بأس بخالفته لما اشهر من شر ذمة من المتفلسفين، سيّما ودعواه أنّهم أيضاً يقولون بهذا.

وتوضيح الكلام فى المرام: أنّ أكثر الأعلام قررّوا أنّ للانسان نفسٌ منطبعةٌ. والقائلون بتجرّد النّفس يقولون بالمنطبعة أيضاً؛ ويقرّرون النّفسين معاً علىٰ ما يرىٰ ممّن يروى من أثر العلماء، كإشارات شرح الاشارات وتصريحات المحاكمات.

و محصّل كلام الأُستاد فى المرام أنّ الصّورة الإنسانيّة المتّحدة بمادّته هى المنطبعةُ، لاالمجرّدة، والمجرّدة لو كانت لكانت قوّةً له بها يُدرك الكلّيات، لاصورة كماليّة نوعيّة. وليس لنوع صورتان نوعيّتان بكلّ يصير مبدأ النّوع و صورةَ الإنسان الّتى بها هو هو، إنّما هى المنطبعة لاالمجرّدة. وما أشار اليه، من البيانات و التشبيهات و الإشارات، إشاراتٌ إلىٰ هذا و تنبيهاتٌ عليه.

لايقالُ: المنطبعةُ حالّةٌ، فكيف تكون متّحدةً.

لأنّا نقولُ: الأُستادُ لايقول بالحلول، و إنّما هو على الوهم، والوهمُ المشهورُ والانطباعُ لاينافى الاتّحاد. ثمّ رأىٰ توجيهَ ما رأى فى كلام بعض العلماء، حيثُ لوّح إلىٰ تجرّد الصّورة الإنسانيّة. و غرضُه: أنّ الصّورة الإنسانيّة باقية فى النّشأتين. وفى الثّانية أقدرُ على التعقّلات وترك التّعلّقات، وأنّ الّذى قال بتجرّد الصّورة أراد به هذا الّذى قرّره، لاالتجرّد عن الوضع مُطلقاً، فإنّه لايتصوّرُ فى الصّورة المتّحدة بالمادّة، ولايتصوّرُ التّركيبُ بينَ المجرّد والمادّىّ بالوجه الّذى يكونُ بينَ الصّورة والمادّة. و لايخفىٰ، علىٰ من له فطانة مّا، أنّه ينحلّ بما أشرتُ إليه جميعُ شبهاته

و يضمحلّ تمامُ اشتباهاته.[۱]

فإن قلتُ: لوكانت المجرّدة قوّةً للإنسان لم يؤثّر فيه، لما سيأتى من اشتراط الوضع فى تأثيرالجسم.

قلتُ: المنقول من الحكماء أنّ الصّور و الأعراض المادّية لاتؤثّر فى أمر لايكون بينه وبين المؤثّر نسبةٌ خاصّةٌ وضعيّةٌ، فإنّ نارالمشرق لاتُسَخّنُ ماءالمغرب، و ما صحّحوا هذا برهانٌ. و ظاهرٌ أنّه لايستلزمُ هذا علىٰ تقدير صحّته أن لايكون (۴۸) للإنسان مجرّدٌ يتصّورُ فيه الصّورُ الكليّة، فيشاهدُها و يُدرِكُها، فإنّ الإدراک ليس بفعل و مشاهدة ما انطبع فى مجرّد لايستلزم إعمال ذلك المجرّد ولا تأثيره فيه، علىٰ أنّه يحتمل أن يكونَ تجرّدُ القوّة كتجرّد ذى القوّة، و لزومُ انطباع الكلّىّ فى المجرّد ذاتاً ممنوعٌ.

ثمّ نقول له: يا هٰذا، أما قرّرتَ أنتَ غيرَمرّة، من أنّ الشّىء إنّما هو بمجموع مادّته وصورته، لاصورته فقط، ولوكان صورةُ الإنسان هى النّفسَ المجرّدةَ لكان الإنسانُ مجموعَ النّفس والبدن، فلم يكن المشارُ إليه بـ«أنا»، و هو الشّخصُ، هى النّفسَ المجرّدةَ، وكيف يتّصفُ المجرّدةُ بخواصّ الجسم حقيقةً لامجازاً، و ليست الحكمةُ مبنيّةً علىٰ ما يُتوهَمُ تقليداً من غير دراية ممّا يخالفُ الفطرةَ.

و قرّرتَ أيضاً أنّ النّفسَ مجرّدٌ و بدنَهُ مركبٌ و حِمارٌ. فما بالك نسيتَ مقالك و أغفلتَ حالك، فوهّمتَ أنّ بدنك ليس منك و إنّما هو مركبُك و حمارُك، هل مفتخرُكَ من اللّحية واللمّة لك أو لحمارك، و ما تلبّستَ به من الجُبّة و البُرقع والطّيلسان والعمّة، جلّ مركبك أو إزارك وحِمارك. وهل ترتضى بجلالك أن يكون لحيتُك بالحقيقة لحمارك.

ثمّ الّذى أوهمتهُ أو توهّمتهُ ـ من أنّ تعلّقَ التّدبير والتصرّف يُصحّحُ الإشارةَ إلىٰ ما يتصرّفُ فيه و يدّبره بـ«أنا» نودى بصّحة إشارتك إلىٰ عقارك و حمارك بـ«أنا»؛

---

۱. بلغت المدارسة قُدّامَهُ ـ أطال الله أيّامَهُ وأسبغ عليه إنعامه. وأنا عبده صدر.

فإنّه مقرّرٌ مشهور عند الجمهور أنّ نسبةَ النّفس إلى البدن، و نسبتة المَلِك إلى المدينة واحدٌ، و هى التّدبيرُ و التّصرّفُ. ولقد قررّتَ أنتَ موافقاً لغيرك ـ علىٰ ما صرّحتَ به فى غير موضع اَنّ نسبةَ الملك إلى المدينة، و هى التّدبير و التّصرّف، نسبةُ كلّ مالك إلىٰ ملكه و ملكه و مملوكه.

ثمّ الّذى أوهمه، من أنّ منكرالتّجرّد ينكرُ المعاد، مبنيٌّ علىٰ ما رسخ فيه من النّحل الباطلة و السّير الفاسدة الّتى أخذها من بعض الملاحدة، حيث أنكروا المعاد الجسمانىّ. والحقّ أنّ المعاد الجسمانىّ حقٌّ، وأنّ المُعاد فىالمعاد هوالشّخصُ الأوّل بعينه، لاأنّ نفسَه تتعلقُ ببدن آخر. فاتلُ ـ هداك اللهُ ـ كتابَ الله، تعالىٰ، و تأمّل فى آياته و لاتمرَّ عليها، فإنّها كالشّريعة الحقّة، تحقّق أنّ المُعاد فى المعاد هو الشّخصُ بصورته، (٤٩) وأنّ المعاد جسمانىّ وروحانىّ، لاروحانىّ فقط.

وأمّا الشّبهةُ الّتى تشبّث بها الملاحدةُ من تفرّق البدن و فساده و زوال صورته؛ فالأعلامُ من أهل الكلام تصدّوا لدفعها. ولنا فى رفعها و دفعها كلام حسنُ النّظام بديعُ الانتظام لانطوّلُ بإيراده. وأمّا المادّىّ الّذى أفاده من الانقلاب إلى المجرّد، فأراد بالمجرّد المجرّدَ فى الصّفات باعتبار الحيثيّات، لاالمجرّدَ فى الذّات.

وتوضيحُ ذلك: أنّ المجرّدَ عرفاً يُقابل المادّىّ العرفى. و له معنيان، المادّىّ ذاتاً والمادّىّ صفةً وفعلاً. و بهذا الاعتبار يبحث عن النّفس المجرّدة بحسب الذّات فى العلم الباحث عن المادّيّات. فالمجرّدُ إمّا مجرّدٌ ذاتاً و إمّا مجرّدٌ باعتبار صفة وفعل وحيثيّة.

فإن قلتَ: سيأتى اشتراط الوضع فى فعل الجسم.

قلتُ: الصّفةُ أعمُّ، واعتبار الحيثيّة لايُنا فى الشّرط المذكور، علىٰ أنّ الإدراك ليس بفعل، ثمّ اعتبارُ المجرّد بهذا الوجه والحكم بالانقلاب والاتّحاد الّذى أشار إليه الأُستادُ واردٌ فى كلام الأعلام الأسناد من المشّائين والاشراقيّين و المتكلمين و الصّوفيين.

«أقول الأعلام فی معنی تجرّد النفس»

(۱) قال الحکیم الفارابیّ فی شرح الألفاظ: «من قال: الإنسان مجرّد؛ ما عنیٰ به أنّ الحیوان النّاطق مجرّدٌ، بل عنیٰ به ما عنی أفلاطون، حیثُ قال: «إنّ سقراط سلک مسلک الإلٰهیّین حتّیٰ انقلب حقیقتهُ، فصار مجرّداً یأکلُ ویشربُ». فأراد أنّ قطعَ العلائق صارت طبیعته، و الأکلُ والشّربُ بخلاف طبیعة عادیّة.

(۲)ونقل الشّهرزوریّ عن قدماء الإشراقیّین أنّهم قالوا: «فی خلق الإنسان عجائبُ، فإنه ینقلبُ انقلابات غریبة، إنّه یکونُ أوّلاً قذرة، نطفة و علقة ومضغة، ثمّ یتطهّرُ فیصیرُ طفلاً و شابّاً و شیخاً. فإمّا أن ینتقل فینزل حیواناً و نباتاً و جماداً، أو یستعلی فینقلبُ ملکاً مُجرّداً، ثمّ یرتقی إلیٰ ما لایکشفُ عنه المقالُ غیرَالخیال.

(۳) وقال الإمام الرازیّ فی التفسیر الکبیر: «وأمّا القسمُ الثّالثُ، وهو أن یقال: الإنسان موجود، لیس بجسم ولا جسمانیّ. و هذا قول أکثر الإلٰهیّین من الفلاسفة. وذهب إلیه جمعٌ من المسلمین، مثل الرّاغب وأبوحامد الغزالیّ، ومن قدماء المعتزلة معمّرُ بنُ عبّاد السُّلمیّ، ومن الشّیعة الملّقبُ عندهُم بالشّیخ المُفید.

و هؤلاء فرقتان، منهم من قال: الإنسانُ مجرّدٌ (۵۰) والبدنُ آلتُه. و منهم من قال: إنّ المجرّدَ إذا تعلّق بالبدن اتّحد معه، فصار النّفسُ عینَ البدن والبدنُ عینَ النفس، وإذا فارقت بطل الاتّحادُ وفسد البدنُ و بقیت النّفسُ.

(۴) وقال المحققُ الرّومیّ:

از جمادی مردم و نامی شدم — از نما مردم به حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم نی ز مردن کم شدم
پس بمیرم از بشر بار دگر — تا بر آرم از ملایک پر و سر
بار دیگر از مَلک قُربان شوم — آنچه اندرو هم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم، چون ارغنون — گویدم إنّا إلیهِ راجِعُون

راجعون گفت، و رجوع آن سان بود — كه گله وا گردد و خانه رود
چون كه گله باز گردد از ورود — پس فتد آن بُزكه پيش آهنگ بود
پيش افتد آن بز لنگ پسين — أضحك الرُّجعىٰ وجوهَ العابسين
تا لب بحر اين نشان پايهاست — پس نشان پا درون بحر لاست

...

و ظاهرٌ أنّ هذه انقلاباتٌ فى إنسان مادّىّ، و التّجرّدُ بعضُ مراتب تلك الانقلابات. شرحُ هذا و تفصيلهُ بإجمال: أنّ النّطفةَ الإنسانيّة، مثلاً، لها صورةٌ حافظةٌ لتركيبها لايظهرُ فيها تغذيةٌ ولا تنمية ولا حسّ ولا حركة إراديّة، ثمّ إذا استقرّت فى مقرّها بمهلة خلعت تلك الصّورةَ و لبست صورةً أُخرىٰ نباتيّةً، ظهربها ما ظهر من الصّورة الأُولىٰ فى الصّورة الأُولىٰ من الحفظ بزيادة تغذية و تنمية بقوىٰ مختلفة.

ثمّ بعدَ برهة خلعت تلك الصّورةَ الثّانية ولبست صورةً حيوانيّة ظهر منها ما ظهر من الصّورة الثّانية فىالصّورة الثانية بزيادة حسّ و حركة إراديّة بقوىٰ أُخَر، فلها جنسان من القُوىٰ.

ثمّ بعدَمدّة تخلعُ الصّورةَ الثّالثةَ الحيوانيّة و تلبسُ صورةً رابعة إنسانيّة يظهرُ منها كلّ ما ظهر من الصّورة الثّالثة فى الصّورة الثّالثة بزيادة نطق و عقل.

وفى جميع تلك الصّور أمرٌ واحدٌ باق بعينه لم يتغيّر بالكليّة و إن تبدلّت الصّورُ و الأعراضُ و تغيّرت أجزاؤه الخارجيّةُ؛ فإنّه ظاهرٌ أنّ المشتركَ فى تلك الصّور بعضُ الأجزاء، لاكلّها. وأمّا الأجزآء الأصليّة الّتى أصلها نقصٌ، فلاأصلَ لها . والأظهرُ أنّها مستأصلة، كما صرّح به بعضُ الأُصول. فمناطُ البقاء بقاءُ بعض الأجزاء بخصوصه، و الجوهر (٥١) المجرّدُ لو ثبت احتمل أن يكونَ شيء من هذه، ولا استبعادَ و لااستحالةَ فى أن يكونَ بعضُ الأجزاء مناطَ الشّخصيّة ، لامطلقاً، بل بخصوصيّة.

فعندَ القائلين بالتّجرّد ذاتاً، الحاصرين فيه الباقىَ بعدَ قطع تعلقّه عن البدن

العنصريّ تعلّقهُ ببعض الصّور و المُثُل المثاليّة، فيكون الشّخصُ باقياً ببدن مثاليّ قاطعاً تعلّقه عن البدن العنصريّ رأساً، فيكون مَلَكاً. ثمّ بعدَ قطع تعلّقه عن ذلك البدن المثاليّ يبقىٰ شخصُهُ ببقاء مناط سخصيّته. و حينئذٍ يكونُ مجرّداً لاينالُه العدمُ. وفيه ما فيه.

و علىٰ رأى المنكرين لهٰذا المجرّد ـ وهم أكثرُ الأمّة ـ فالأمرُ الواحدُ الّذى كان نطفةً ثمّ علقةً و مضغةً ثمّ جنيناً و طفلاً و شابّاً و شيخاً يصيرُ بعينه مَلَكاً ظاهراً مطهّراً لطيفاً مجرّداً فى صفاته، يقطع تعلّقاته لا فى ذاته؛ فإنّ الملك علىٰ رأيهم جسمٌ لامجرّدٌ. و ظاهرٌ أنّ الأمر الواحد الّذى يتواردُ عليه الانقلاباتُ المذكورة جسمٌ، لامجرّدٌ، فإنّ المجرّدَ لايكون نطفةً و علقةً و مضغةً مستقرّةً فى الرّحم. فليتفطّن بأنّه ماذا هذا الواحدُ الّذى انقلب تلك الانقلابات و هو باق بعينه فى الحالات.

ومن ظنّ أنّ الملكَ مجرّدٌ ذاتاً، فحَسِبَ أنّه تجاوز إلىٰ باطن الشّرع وأدرك ما لم يدركه غيرُه، فظنُّه وهمٌ، وهو من بعض الظنّ. ولو تفكّر تفطّن بأنّه تجاوز عن ظاهر الشّرع. ولكن لاإلىٰ صوب الباطن و لم يصل إلىٰ باطنه، بل ألحد وانحرف.

وأمّا العدمُ الّذى أشار إليه بقوله بعدَ هذا: «پس عدم گردم»، فلعلّه عنى به الفناء الّذى يعرفه العرفاء. وبعدَ هذا ما لايدركه إلاّ من يدركه. و إليه أشار بقوله: «تالب بحر اين نشان پايهاست». فهذه أحوالُ السّعداء.

وأمّا الأشقياء، فبعد الأبدان العنصريّة يُتصوّرون بصور أبدان مناسبة لهم علىٰ ما قدّر الله تعالىٰ وقضىٰ. ومنهُم من زعم أنّ أبدانهُم أبدان مثاليّة، هى مُثُلُ حيوانات مُناسبة لأخلاق ذميمة راسخة فى نفوسهم، وبهذا يظهُر شىء من مواعيد النّبوّة وأحوال البعث و البرزخ، ثمّ العودُ إلى الأبدان العنصريّة السّابقة بعينها، كما فى يوم البعث، غيرُ ممتنع عقلاً، والضّرورةُ قاضيةٌ بهذا شرعاً.

والانقلابات الّتى فى عبارات الأُستاد لوكانت كانت كناياتٍ عن هذه وإشاراتٍ إليها (۵۲). وظاهرٌ أنّ هذه الانقلابات فى الإنسان المادّىّ والتّجرّد بعضُ مراتب تلك

الانقلابات، هذا إذاكان الإنسانُ مادّيّاً ولم يكن له جزءٌ مجرّدٌ ذاتاً أصلاً. وأمّا إذاكان كان كلامُ الأستاد مُوجّهاً بوجه آخر، بل بوجوه، علىٰ ما لوحّنا إليه غيرَ مرّة وأوضحنا.[١]

فإن قال قائلٌ: هٰذه التّأويلاتُ و التّوجيهاتُ إنّما يُوجّهُ بها كلامُ الأُستاد؛ ولايصلحُ شيء منها وجهاً لما نقله الإمامُ عن الفرقة الأُخرىٰ من القائلين بالتّجرّد والاتّحاد والعينيّة؛ فإنّه يردُعليهم علىٰ ما هو ظاهرُ عبارتهم أن يكونَ أمرٌ تارةً مادّيّاً وأُخرى مجرّداً.

قُلنا: ليس غرضُنا توجيهَ أقوال هٰؤلاء، ولعلّ القائل بذلك لايقولُ بامتناع هذا؛ فإنّ امتناعه ليس بضروريّ، ولهذ يُستدلّ عليه في بيان امتناع تجرّد القُوىٰ عن الصّورة: بأنّها لو تجرّدت فلحقها الصّورةُ لم تحصل في جميع المواضع؛ لامتناع حصول أمر بعينه في مواضع مختلفة.

ثمّ قالوا: ولا في موضع بعينه؛ لعدم المخصّص.فيُعترضُ، أوّلاً، عليه بمنع عدم المخصّص، فيُجابُ بتكلّفات لايكاد تتمُّ؛ وثانياً، بأنّه لم لايجوزُ أن تكون مقارنةً للصّورة، فيُفارقها الصّورةُ، فتبقىٰ مجرّدة؛

فيُجابُ: بأنّ كلامنا في الهيولىٰ الّتي كانت مجرّدةً قبل الصّورة. والّتي بعدَها لاكلامَ لنا فيها. و ظاهرٌ أنّ هذا يؤذنُ بتجويزهم ذلك، إلاّ أنّهُم لايُجوّزونها في الهيولىٰ؛ لإبهامها. علىٰ أنّهُم لو اعترفوا بامتناع انقلاب المجرّد مادّيّاً ولم يمنعوا ذلك الامتناع؛ فلهُم أن يقولوا إنّه لم يلزم انقلابُ المجرّد مادّيّاً، بل غايةُ ما لزم أن يكونَ ماهيّةٌ واحدةٌ في نشأةٍ مجموعَ مجرّد و مادّيّ وفي نشأة أُخرىٰ مُجرّدَ مجرّدٍ؛ فإنّ شيئاً قد ينقلبُ إلىٰ آخر ببقاء جزئيّة فيه.كما أنّ المآء ينقلبُ إلى الهواء ببقاء الهيولىٰ.

فلو كان الإنسانُ مجموعَ مجرّد و مادّيّ جاز أن ينقلبَ ببقاء الجزء المجرّد. والاتّحاد الّذي قيل أُريدَ به اتّحادُ ماهيّة الإنسان مع المجموع مرّةً ومع المجرّد أُخرىٰ وهُما جزء ان لأمر واحد طبيعيّ.

---

١. بلغت المدارسة عليه في المدرسة. ولله الحمد و المنّة.

<ثم الّذى أوهمه من أنّ إنكار تجرّد النّفس يُنا فى القول بالمعاد ظاهرُ الفساد>

فإنّ أكثرَ الأُمّة يُقرّونَ بالمعاد و ينكرونَ التجرّدَ. والّذى يقول بالتّجرّد، إن قال بعون البدن بعينه لزم عليه ما توهّم لزومُه على الأُستاد، وإن لم يقل بعود البدن بعينه لزمهُ كفران: القولُ بالتّناسخ حقيقةً وإن أبىٰ عنه لفظاً، وإنكارُ الحشر علىٰ ما انعقد عليه إجماعُ الأُمّة ودلّ عليه النّصوصُ. ومن ضروريّات دين محمّدﷺ أنّ المُعاد فى المعاد هو البدنُ الأوّل بعينه، ومع هذا يلزمُه مخالفةُ كثير من الأُمور الواردة فى الشّريعة و مواعيد النّبوّة، كشهادة الجوارح.

ثم إنّ صاحبَ الحواشى يقدحُ فى دليلهم علىٰ أنّ مدرك الكليّات يجبُ أن يكونَ مُجرّداً، و يقول: إنّ دليلهُم علىٰ هذا غيرُ تمام، و تمامُ الكلام فى المرام يُرىٰ فى «الجواهر» من تجريد الكلام (۵۳)

وأمّا قولُه: «وأنتَ تعلمُ أنّ البرهان يدلّ علىٰ أنّ مدرك الكليّات، الخ»، فجوابُه ـ علىٰ ما أشرتُ إليه ـ أنّك و من يستحقّ الخطابَ تعلمان أنّ الدّلائل المُورَدةَ لبيانه لايتمّ شيءٌ منها. و فى كلّ وجوهٌ من القدح والمنع والدّفع، كما سيأتى فى الحواشى والشّرح.

ثمّ إنّه بجلالته ومهارته غلط و خلط وخبط؛ فإنّ دعوى الحكماء ـ علىٰ ما صرّح به العلماء ومنهم مُصنّفُ التجريد ـ أنّ محلّ المعقولات مجرّدٌ، علىٰ ما صرّح به فى قوله: «ولتجرّد عارضها». وفرقٌ بينَ المحلّ والمدرك؛ فإنّ محلّ الصّور الجزئيّة هى القوى الجزئيّة ومُدركها النّفسُ المُجرّدةُ علىٰ قول قوم.

و أيضاً قالوا: علمُ اليقين مُشاهدُة المعقولات فى العقل الفعّال المُجرّد ذاتاً وفعلاً. وقال صاحبُ التّجريد ـ علىٰ ما سيأتى نقل كلامه ـ: «إنّ الواجبَ يعلمُ الصّورَ المنطبعةَ فى العقل الأوّل من غير حلول وانطباع فى ذات الواجب».

فلو تمّ دلائلهُم علىٰ دعواهم لم يلزم أن يكونَ ذلك المحلّ المُشار إليه ب «أنا» كما

لايلزمُ من إدراكه للجزئيّات أن يكونَ كلّها هو المشارَ إليه بـ«أنا». فلوتمّ دليلُهُم علىٰ أنّ محلّ المعقولات مجرّدٌ وأنّ الإنسان شيء هو محلّ معقولاته، احتمل أن يكونَ لذلك المجرّد تعلّقٌ ببدن الإنسان العاقل.

ثمّ إن أراد بقوله «مدركُ الكليّات مجرّدٌ» أنّه لايكونُ إلاّ مجرّداً، فالحصرُ ممنوعٌ، ومادلّ عليه دليل، وليس فيه إلاّ تخييلُ وإيهامُ أنّ العلمَ ليس إلاّ حصولَ صورة المعلوم فى العالم أو آلته، وذلك ممنوع، والمُسندُ ما مرّ؛ وإن أراد أنّ مُدركَ المعقولات مجرّدٌ علىٰ أنّه مهملة، فالمطلوبُ غيرُ لازم، واللاّزمُ غيرُ مطلوب.

ثمّ إنّ الّذى نقلته، من نسبة بهمنيار إلى البلادة، فيدلُّ علىٰ ذكائك، (٥٤) ولا يُنافى إيرادَ ماله من الكلام لإلزام أمثالك فى محلّ الخصام. فكأنّ الأُستادَ يقول: إنّ مثلَ هذ البليد فهم كلامَ الأعلام، فما بالك بجلالك و دعوىٰ ذكائك لاتفهمُهُ وتحملُ كلام غيره من الحكماء علىٰ خلاف الحقّ ومالهُم من الدّعوىٰ مع تصريحات صريحة فى العبارات، علىٰ أنّه مشهورٌ عندالجمهور: أنّ بهمنيار من عظماءالحكماء وأنت غيرَ مرّة نقلتَ كلامَهُ للسّند.

ثمّ إنّه لايلزمُ ممّا ذكره ـ علىٰ ما قرّرناه وحرّرناهُ بالوجهين ـ صيرورةُ المادّىّ مجرّداً.

ثمّ الّذى جعل الأُستادُ من مراتب استحالات البدن هوالنّفسُ بالمعنى الّذى قرّره، وتجرّدهُ ليس علىٰ ما خيّله صاحبُ الغواشى، ولا يدّعى الأُستادُ أنّ النفسَ المجرّدةَ بالمعنى الّذى حسبه صاحبُ الغواشى من مراتب استحالات البدن.

فإن أراد بالمجرّد فى قوله ـ كيفَ يتُصوّرُ استحالة المادّى إلى المجرّد ـ المعنى الّذى حرّرهُ صاحبُ الحواشى و جعله تأويلاً لكلام القائلين بالتجرّد، وهو الجسمُ الملاحظ المعتبر بوجهٍ و حيثيّةٍ لايُعبرُ فيه من تلك الحيثيّة القدرُ والوضعُ والحيّز، فلانُسلّمُ استحالةَ استحالة المادّىّ إليه، ولم لايجوزُ أن يحصل لمادّىّ حالةٌ وصفةٌ إذا اعتبر ذاته بتلك الصّفة من حيثُ إنّه كذلک لم يلزم اعتبارُ القدر والوضع والحيّز فيه.

وإن أراد به المُجرّدَ بالمعنى المشهور عند الجمهور، فهبْ أنّ استحالةَ الاستحالة ممنوعٌ، لكنّه غيرُ لازم علىٰ صاحب الحواشى، فإنّه لايدّعى الاستحالةَ إلى المجرّد بهذا المعنىٰ، ولا يلزمُ من كلامه هذا. و من هذا يظهرُ بطلانُ ما فرّعه علىٰ هذا.

وأمّا قولهُ: «إنّه يصدق علىٰ مفهوم «أنا» أنّه جالسٌ»، فمكابرةٌ ظاهرةٌ لايُلتفتُ إليها، و تصريحُ الشّيخ، بأنّ المشاراليه بـ«أنا» هو النّفس المجرّدة» محلُّ بحث. ولو كان فغرضُ الأُستاد توجيهُ أمثال هذا التّصريح؛ فإنّ بتصريحه مخالفٌ لتصريح بديهة العقل، وظاهرٌ أنّ التعلّق الّذى تعلّق وتشبّث به لايوجبُ صحّةَ هٰذاالحكم.

وقولُه: «الإطلاقات العرفيّة. الخ» تمويهٌ و تخييل و تشعيرٌ، ليس فيه تحقيق و تقرير؛ علىٰ أنّ الحائق الحكميّة إنّما تُقتنصُ من المقدّمات الضّروريّة، لاالموّهات السّفسطيّة المبنيّة علىٰ كلمات تقليديّة غير مفهومة محمولة (۵۵) علىٰ ظواهرها وقبولها تقليداً، بزعم انتسابها إلى الحكماء؛ وأمثالُ هذا ممّا لايُعتمدُ عليها ولا يلتفتُ إليها.

ثمّ تمثيلهُ وتخييلهُ بما مثّله و خيّلهُ عجيبُ غريبٌ. ومن له أدنىٰ فطانة يتفطنُ بأنّ الحكم بـ«أنا جالسٌ» بمعناه الحقيقيّ. وليس هٰذا بمأوّل، كالتّشبيهات الواردة فى الإلٰهيّات. و من حسب ذلك من جنبس هذا ما فهم شيئاً منها.

ثمّ قوله: «و هذا الجموعُ جسمٌ» ممنوع، بل الظّاهر خلافه. و ماذكره فى بيانه غير تمام؛ فإنّه إن أراد بقوله «لايلزم أن يكون لجميع أجزاء الجسم دخل فى قبول الأبعاد» أنّه لايلزم أن يكون جميع أجزاء الجسم قابلاً للأبعاد فهو باطل. وإن أراد أنّه لايلزم أن يكون مستدعياً ومقتضياً وأن يكون له دخلٌ فى الاستدعاء والاقتضاء، فهبْ أنّه ممنوع. لكن هذا لايستلزم ما ادّعاه وأنّ الصورة النّوعيّة غير مقتضية ولا مستدعية لقبول الأبعاد، لكن لسريانها فى الجسم يفرض فيه الأبعاد. ولهذا أوردوا النّقض بالهيولىٰ والصّورة، وصرّحوا بأنّ الأعراض الحالّة فى الجسم قابلة للأبعاد، ولكنّها تخرج من الجوهر.

ثمّ إنّ الّذی نسبه إلی الحکمة العلائیّة انتحال بتغییر صار به موردَ الإشکال.

وأمّا قوله: «وإن لم یکن هذا» افتراءٌ. وقدمرّ غیرَمرّة أنّ الأُستادَ لایدّعی هذا، ونقل کلامَ السیّد فی حواشی العین لیبیّنَ أنّ المذهبَ المقرّرَ عندَ المحصّلین منهم لیس التّرکیبَ علی الوجه المشهور.

قوله: «فلاتکون کلیّة» ممنوعٌ، والمستندُ ظاهرٌ. وما ذکره منقوضٌ بأنّه لوکانت الصّورة العلمیّة مجرّدة لم تکن محمولة بـ«هوهو» علی المادیّات. وإذا لم یکن له وضع و قدر و شکل أصلاً، لم یکن متحدّاً مع ماله القدر والوضع والشّکل و لم یکن صادقاً علیه.

ثمّ بعدَ هذا، **قوله:** «فما الدّلیل علیٰ تجردّها»، أجل، الحسّ، و فسادهُ أبینُ من الأمس. و من ذاالّذی یقول بتجرّدها. وعلیٰ تقدیر القول به من ذا الّذی یدّعی انحصار الدّلیل فیما ذکره، وکیف یلزمُ من بطلان دلیل بعنیه أو إنکاره إنکارُ جمیع الأدلّة والمدّعی ثمّ من الّذی یستدلّ علی التّجرّد بعدَ التّعلّق بهٰذا. ومن هٰذا؟ وسائر ما أبرزه فیما مضیٰ یطّلعُ کلّ ناظر مناظر علیٰ جلیّة الحال و حقیقة الحال.

ولو لاغُلّوهُ (٥٦) فی البطلان والإبطال وإفراطهُ فی الشّغب والجدال وإصرارهُ علی الضّلال والإضلال وإطراؤه فی الکذب والمُحال وإراءتُه [الباطل] فی صورة الحقّ والحقّ فی صورة المُحال، علیٰ ما هو شأنُ مظهر اسم الجلال؛ لم یکن للاشتغال به عذرٌ عند طالب الکمال. والله أعلمُ بحقیقة الحال وحقیقة المقال.[1]

ثمّ من العجب الّذی لیس منه بعجبٍ أنّه یتعجّبُ من هٰذا الاتّحاد و یعوّل علیٰ ما یحکیٰ ویرویٰ عنه أنّ القائل بهذا التّرکیب کیف یقول بالمعاد.

فنقول له: یا هٰذا، لعمرُك،إنّ هٰذا الاتّحاد لاینافی المعاد، فإنّ المعادَ الّذی انعقد علیه الاعتقادُ جسمانیّ، وهٰذا الاتّحادُ علیٰ ما حققناه و نحققهُ، و به و فیه یتحقق الرّوحانیّ أیضاً، کما أنّه یتحققُ فی هٰذه النّشأة اللذّاتُ الرّوحانیّة مع الجسمانیّة.

١. بلغت القراءة علیه والاستقادة من لدیه، خلّد الله ظلال إفضاله وأحسن الیه.

و القولُ بجعل التّجرّد مناط المعاد إلحادٌ، منشأه فسادُ اعتقاد.

فكأنّك ـ علىٰ ماصرّحتَ به تقريراً و تحريراً، لاسيّما فى شرح الهياكل تُـقلّدُ شرذمةً تزعُمُ أنّ النّفسَ جوهر مجرّد متعلق ببدن عنصرىّ، وهو عندَ هٰـذا التّـعلّق شطرٌ من النّفس الكلّىّ متّحدٌ معها، إلاّ أنّها انفصل عنها ضرباً مـن الانـفصال، ثـمّ يفارق عن هذا البدن ويرتفع تعيّنهُ ويعودُ إلىٰ حالتها الأُولىٰ والاتّصال الّذى كـان عليه، وهذا معادُها.

ثمّ لخوف شنعةالورىٰ قُلتَ آخراً بأنّه يتعلّقُ مرّةً أُخرىٰ ببدن آخر غير البدن الأوّل، و زعمتَ ـ علىٰ ما صرّحتَ به ـ أنّ التّعلّقَ بالبدن الأوّل بعينه مُحالٌ، حيثُ تفرّق و تمزّقُ، وأوّلتَ المعادَ الواردَ فى الشّريعة بهذا.

وأنتَ ومَن يستحقّ أن يُخاطبَ تعلمان أنّ الشّريعة الحقّة الّتى أتىٰ بها سيّدنا محمّد ـ صلّى الله عليه و آله وسلّم ـ تأبىٰ عن هذا. والّذى وردت به الشّريعة أنّ المُعاد فى المعاد هو البدن الأوّل بعينه. والحكمُ بأنّ المُعادَ بدنٌ آخَـرُ إلحـادٌ، والاتّـصال والانفصال علىٰ ما توهّمه مخالفٌ للعقل والشّرع. وبالجملة، الّذى توهّمه فى المعاد ليس إلاّ كفراً وإلحاداً.

ثمّ **قال:** إنّى ذكرتُ فى تجريد الغواشى علىٰ كلامه: إنّ ما ذكـره يـقتضى أن لايكونَ الهيولىٰ حاصلة بالفعل، بل يقتضى أن لايكون هيولىٰ شىء مـن الأنـواع حاصلاً بالفعل، ضرورةَ أنّ كلّ نوع متّحد مع العوارض الصّادقة عليه. (۵۷)

ثمّ إذاكانت الهيولىٰ متّحدة مع الصّورة فى الوجود الخارجىّ، فلايكون جزءاً خارجيّاً ويكون محمولاً على الجسم، فلايتحقق الفرقُ بـينَ المـادّة والجـنس بـما ذكروه، من أنّ الجنس محمول دونَ المادّة.

وأيضاً مع اتّحادهما فى الخارج كيف يُتصوّرُ حلول أحدهما فى الآخر. وأيضاً، القومُ فسّروا الحلول مطلقاً بالاختصاص النّـاعت، فـلايخلو: إمّـا أن يكـونَ المـرادُ بالنّاعت أن يكونَ الحالّ بعينه محمولاً عليه أو يكونَ مبدءاً لما هو المحمول؛

فإن كان المرادُ الأوّلَ لم يكن السّوادُ حالاً، لأنّه بعينه لايصيرُ ناعتاً للجسم محمولاً عليه؛ و إن كان المرادُ الثّانىَ لم تكن الصّورةُ حالّةً فى الهيولىٰ، لأنها بنفسها محمولةٌ على الهيولى ناعتةٌ لها، كما حققه؛

وإن كان المرادُ أعمّ كان الأسودُ أيضاً حالاً فى الجسم، ويكونُ هناك عرضان حالّان فى الجسم موجودان فى الخارج، وهو خلاف المذهب والاتّفاق. علىٰ أنّ هذا المُحشّى لايقول بكون الأسود عرضاً.

وإن زعم أنّ حلولَ الصّورة فى الهيولىٰ هو النّاعتيّةُ على الوجه الثّانى، وحلولَ العرض هو النّاعتيّةُ بالوجه الأوّل كان مذهباً جديداً. ثمّ ما الدّليلُ علىٰ أن حلول الأعراض يخالفُ حلول الصّورة فى هذا المعنىٰ.

واعترض عليه من وجوه:

(١) مِنها: أنّ قولَه: «ما ذكره يقتضى أن لايكون الهيولىٰ حاصلاً بالفعل»، غيرُ مسموع؛ إذ لايلزمُ من كون عين أمر حاصل بالفعل و متّحد معه أن لايكونَ حاصلاً بالفعل، بل يستدعى ذلك أن يكون حاصلاً بالفعل. نعم يلزمُ أن لايكونَ وحدهُ موجوداً علىٰ حدة بالفعل. ولا محذورَ فى ذلك؛ فإنّ الهيولىٰ والصّورة متّحدان فى الخارج ذاتاً ووجوداً. وكذا النّوع والعارض المحمول عليه بالمعاطاة، كما مرّ بيانُ ذلك، فلايكون شىء منهُما وحده موجوداً علىٰ حِدة.

(٢) ومِنها: أنّه لايلزمُ من كون المادة محمولاً على الجسم و متّحداً معه فى الخارج أن لايكون بينها وبين الجسم فرقٌ؛ فإنّ الجزء وإن كان عقليّاً لايُحملُ علىٰ الكلّ من حيثُ هو جزء له. فالمادّةُ لاتُحمَلُ من حيثُ هو جزء له، وتُحمَلُ من حيث هو جنسٌ، وقد مرّ الفرقُ بينَ الاعتبار بن مفصّلاً.

(٣) ومِنها: أنّا نختارُ أنّ المرادَ بالنّاعت أعمُّ من أن يكون الحالّ نفسُه محمولاً، كما فى الكميّات (٥٨) أو مبدأ المحمول كما فى الكيفيّات، لكن لانُسلّمُ أنّه يلزمُ أن يكون هناك عرضان. وإنّما يلزم ذلك لو لم يعتبر فى ما قسم إلى

الجوهر والعرض قيدٌ يخرجُ عنه مثلُ الأسود، لكنّه معتبرٌ فيه ذلك، كما صرّح به الشّيخُ فى الشفاء بقوله:

«الموجودُ قد يكونُ بالذّات، كوجود الإنسان إنساناً، وقد يكونُ بالعرض، كوجود زيد أبيضَ. و نحنُ نشتغلُ بالموجود بالذات، فنقولُ: الموجودُ بالذّات إمّا جوهر أو عرض»[۱]

أقولُ: قد صرّح بأن المادّة والصّورة والنّفس المجرّدة كلّها أجزاء تحليليّة للجسم، وإنّما يخرج النّفسُ المجرّدة الّتى هى فى الجسم من القوّة إلى الفعل إذا انقلب اليه الجسمُ، وذلك بالموت لامَحالة. فإذا لم تكن النّفسُ الّتى هى جزء من أجزائه التّحليليّة موجودةً بالفعل فيه، بل بالقوّة، يكونُ الجزءُ الآخر الّذى هو المادّة كذلك؛ إذ لافرقَ بين جزء و جزء فى أنّهما كليهما تحليليّان، علىٰ أنّه صرّح بأنّ الإنسان أمرٌ واحدٌ ليس له جزء فى الخارج.

ثمّ لمّا كان اعتبارُ كون الشيء مادّةً يستلزمُ الاتّحادَ فى الخارج مع ما هى مادّة له، كما قرّره، لم يصحّ بيانُ الفرق: بأنّه من حيثُ إنّه مادّةٌ لايُحمل عليه، ومن حيث إنّه جسمٌ يُحمل عليه؛ إذ هو علىٰ هذا التّقدير من حيث هو مادّة متّحدٌ معه ذاتاً ووجوداً، وهذا الاتّحادُ هو مصداقُ الحمل.

وما ذكره ـ من أنّ المرادَ بالنّاعت أعمُّ وأنّ الكميّات تُحمَلُ على المعروضات مواطاةً دونَ الكميّات ـ تحكّمٌ بحتٌ، فإنّه لوكان العرضُ فى الكميّات مثل العشرة، فليكن فى الكيفيّات مثل الأسود؛ وإن كان فى الكيفيّات مثل السّواد فليكن فى الكميّات مثل العشرة بلافرق.

وما توهّمه مَخلَصاً عن اجتماع العرضين يقتضي أن لايكون النّاعتُ على الوجه الأوّل كالكميّات علىٰ ما زعمه داخلاً فى العرض؛ لأنّه كما أنّ وجودَ الثّوب أبيضَ وجودٌ بالعرض، كذلك وجودهُ متكماً وجودٌ بالعرض؛ فإنّ وجودَ العناصر

۱. ابن سينا، الشّفاء، الإلٰهيّات، ص ۵۷

أربعةٌ ووجودَها مقدّرةٌ بالمقادير المعيّنة ليس وجودُها متكيّفةً بالكيفيّات الملموسة، مثل الحرارة والبرودة و الرّطوبة واليبوسة كذلك من غيرفرق. ولكنّ الغريق يتشبّثُ بكلّ حشيش.[١]

وأقولُ: قد عرفتَ أنّ الأمر ليس علىٰ ما خيّله و أوهمه، وأنّ الأُستادَ (٥٩) لايقول ما نسبه إليه، ولا يلزم من شيء ممّا ذكره أن يكون كلّ جزء تحليليّ موجوداً بالقوّة، بل في ما ذكره تصريحاتٌ بأنّ ذاتَ الجزء التّحليليّ موجودٌ بالفعل، وهو عينُ الكلّ. وإنّما جزئيّتهُ ومغايرتُه للكلّ عقليّ بتعمّل من العقل، و تحليليّ واعتبار اعتبار وجهه، ثمّ من أينَ يلزُم أن يكونَ المادّةُ بالقوّة، وكيف يلزمُ أن تكونَ النَفسُ بالقوّة، ومن ذاالّذي يلتزمُ هذا علىٰ ما أوهمه.

والشّرطيّةُ الّتي يدلّ عليها قولُه: «وإذا لم تكن النّفسُ بالفعل تكونُ المادّةُ كذلك» ممنوعةٌ. وقوله: «إذ لافرقَ» مدفوعٌ لايدلّ علىٰ ما استدلّ به من اللّزوم الّذي أوهمه أصلاً. ولعدم الاعتداد بهذا الدّليل العليل أجرينا المنعَ على الدّعوىٰ، فكأنّها ممّا لادليل عليها.

ثم قولهُ: «لم يصحّ بيانُ الفرق» ممنوعٌ. وقولهُ: «إذ هو علىٰ هذا التّقدير من حيثُ هو مادّة متحدٌ» مبنيٌّ علىٰ عدم تصوّره معنى المادّة، علىٰ ما صوّره. ومن تصوّره علىٰ ما صوّرتُه وحررتُه لايهوله ما أورده هذا المُورِدُ.

ثمّ حكمُه بالتّحكم في عموم النّاعت تحكّمٌ، و ما تشبّث به في غاية الضّعف، وإنّما هو مبنيّ علىٰ تمثيل وتمويه و تخييل.

والملازمةُ الّتي يدلّ عليها قولُه: «ولو كان العرض الخ» ممنوعةٌ. كيف والكيفيّات كالكمّيّات من أقسام الموجودات بالّذات والعشريّة ليست بموجودة في الخارج أصلاً، والأسودُ بما هو سوادٌ ليس بموجود بالّذات.

ثمّ قولهُ: «يقتضي أن لايكون» ممنوعٌ. ولم يلزم من كلام الأُستاد أن يكونَ

---

١. بلغت القراءةُ عليه ـ خلّد الله ظلال إناداته العليّة....

وجودُ الجسم متكمّماً ووجوداً بالّذات، بل الكميّاتُ كالكيفيّات ـ علىٰ ما قـرّره ـ موجوداتٌ بالذّات، و معروضاتُها مـن حـيثُ إنّـهما مـوصوفات بـهما مـوجوداتٌ بالعرض بلافرق. و الفرقُ الّذى قرّره إنّما هو فى مفهوماتهما حيثُ يدّعى أنّ بعضَ الكميّات معتبرة بوجه تُحمَل مفهوماتُها علىٰ معروضاتها مـواطـاةً، خـلافاً لسـائر الكيفيّات وباقى الكميّات. ثمّ لزومٌ دخول عرضين علىٰ ما توهمّه غيرُ لازم. وهذا، مع أنّه بيّنٌ، مبيّنٌ.

<نقد قول صاحب الغواشى فى تخيّلاته>

وصاحبُ الغواشى حيثُ أراد ردّه خيّل تمحّلات ضعيفة كأنّها من الحشيش، لكنّه غريقٌ. والغريقُ الخسيسُ يأخذُ و يتَشبَّثُ بكلّ حشيش.[1]

ثمّ **قال** صاحب الغواشىَ: لانُسلّمُ أنّ الإنسانَ (۶۰) فى هذا التّصوير صار عينَ الكاتب فى الوجود حقيقةً؛ فإنّ الإنسانَ قدكان موجوداً ولم يكن الكاتبُ موجوداً، وإذا صار كاتباً وجد الكاتبُ بوجود متأخر عـنه بـالزّمان والطـبع، فكـيف يـصيرُ الوجودُ السّابقُ الّذى كان للإنسان هو بعينه وجودَ الكاتب.

ثمّ إذا زال الكاتبُ يبقىٰ وجودُ الإنسان بعينه حتّىٰ يكونَ وجودٌ واحدٌ تارةً وجودَ الإنسان فقط و تارةً وجودَ الإنسان والكاتب معاً، ثمّ يصيرُ وجودَ الإنسان فقط، كماكان أوّلاً. فيتواردُ الموصوفان علىٰ وصف الوجود. هذا مخالفٌ لفطرة العـقل. كـيف وإذا لاحظ العقلُ أمرين بينهُما علاقةُ النّاعتيّة والمنعوتيّة، ثم زال أحدُهُما مع بقاء الآخـر، يجزمُ بمجرّد تلك الملاحظة: بأنّ الباقى هو الموصوف، و الزّائل هو الصّفة.

و بمثل ذلك نبّه بعضُ الأفاضل علىٰ أنّ الأمر الثّابت فى الجسم بـعدَ طـريان الانفصال هو المنعوتُ، لاالصّورةُ، حتّىٰ يثبت كونهُ هيولىٰ، ثمّ كيف يثبتُ الوجودُ الّذى هو من المعقولات الثّانية باقياً بحاله مع اختلاف المعروضات. ولو جاز ذلك لم

---

۱. بل السّماع عنه و الاستفادة منه، خلّد الله ظلال إفضاله على الطالبين.

يتمّ بطلانُ قول من ذهب إلىٰ أنّ العلم هو اتّحادُ العالم بالمعلوم، إذ به حينئذ تصيرُ النّفسُ متّحدةً بحسب الوجود بالمعلومات، ثمّ إذا زال عنه العلم يصيرُ كما كان.

وأنت خبيرٌ بأنّ التّركيبَ الاتّحاديّ مجرّدُ اصطلاح جديد مخالف لما اصطلح عليه القومُ و لايخفىٰ ركاكته. وما ذهب إليه مخالفٌ لما أطبقوا عليه، من أنّ المادّة والصّورة لايُحملان على المركّب منهما، وإنّما يُحمل عليه الجنسُ والفصلُ.

واعترض عليه الأُستادُ:

أمّا أوّلاً؛ فلأنّه لوصحّ ما ذكره لزم أن لايكون الطفل و الشّابّ والشّيخُ موجوداً واحداً، وصحّ أن يقال: زيدٌكان موجوداً ولم يكن الشّابُّ موجوداً، وإذا وجد الشّابُّ وجد موجودٌ متأخّرٌ عنه بالزّمان وبالطبع، فكيف يصيرُ الوجودُ السّابقُ الذى كان لزيد هو بعينه وجودُ الشّابّ، ثمّ إذ صار الشّابّ شيخاً فيبقىٰ وجودُ زيد بعينه حتّىٰ يكون وجودٌ واحدٌ بعينه تارةً وجودَ زيد فقط و تارةً يكون زيداً والشّابّ معاً (٦١) ثمّ يصيرُ وجودَ زيد فقط، فيتوارد الموصوفان علىٰ وصف الوجود، وهكذا يسوق الكلام، إلىٰ آخر ما ذكره. لكن لاخفاء فى أنّ الطفل والشّيخ شخص واحد موجود بوجود واحد.

وأمّا ثانياً، فلأنّ ما ذكره مبنيّ علىٰ توهّم أنّ الوجود وصفٌ واردٌ على الموجود بالفعل حتّىٰ إذا وجد زيدكان وجودُه وارداً عليه بالفعل، ثمّ إذ صار عينَ الكاتب صار الوجودُ الّذى كان وارداً علىٰ زيد وحده سابقاً وارداً عليها حينئذ، وليس كذلك؛ إذ لاورودَ للموجود على الموجودات أصلاً، كما سبق تحقيقه فى مباحث الوجود، بل هو معنى بديهيّ ينتزعه العقل من الموجودات و يُضيفُ إليها. فإذا وجد زيدٌ وليس كاتباً ينتزع العقلُ منه هذا المعنىٰ و يضيفُ إليه لاإلى الكاتب. وإذا صارَ عينَ الكاتب يُنتزعُ منه ذلك المعنىٰ و يضيفُ إليها بلامحذور فى ذلك. ولمّا لم يكن الوجودُ أمراً حاصلاً بالفعل سقط جميعُ ما بنى علىٰ ذلك.

وأمّا أنّ لتسميةَ هذا النّحو بالتّركيب الاتّحاديّ اصطلاحٌ جديدٌ فلاشبهةَ فيه. ويدلّ علىٰ ذلك قول المحشّى: «ولنُسمّ»، ولكن ركاكته غيرُ ظاهرة؛ فإنّ هذا الاسمَ

یلائم هذا المعنیٰ غایة الملائمة؛ إذالمسمّیٰ واحدٌ فی الخارج مرکّبٌ فی الذّهن، وفی هذا الاسم إشارة إلی الجهتین.

وأمّا ثالثاً؛ فلأنّ مخالفةَ ذلك لما اطبقوا علیه، من أنّ الأجزاء العقلیّة من حیثُ إنّها أجزاء غیر محمولة ممنوعةٌ؛ إذ لایلزمُ من کون المادّة متّحدة فی الخارج مع المرکّب أن یکونَ محمولاً علیه من حیثُ إنّها جزءٌ له،کیف وهی من حیثُ إنّها جزء یکون الجزءُ الآخرُ لامَحالةَ خارجاً عنها. وبهذا الاعتبار لایصحُ حملُها،کما مرّ غیرَ مرّة، وصحّةُ حملها علیه من حیثیّة اُخریٰ، وهی أن توجدَ مطلقاً لابشرط خروج الجزء الآخر عنها.

و قال صاحبُ الغواشی فی معرض جواب الأوّل: «الّذی هو موجود واحد هو ذاتُ زید المشخّص وجوده مع وجود مفهوم الطفل والشّابّ والشّیخ، واتّحادُ تلك المفهومات مع زید بالعرض (۶۲) یُنسبُ إلیها بالعرض ولیس وجودها بعینه من غیر تفاوت. فالشّبهةُ إنّما نشأت من اشتباه المفهوم بما صدق علیه.»

ولیت شعری ما الفرقُ فی هٰذا الحکم بینَ الکاتب واللاّکاتب وبینَ الطفل والشّابّ والشّیخ حتّیٰ استدلّ علی الاتّحاد فی الأوّل بالثّانی.

وقال فی معرض جواب ما أورده ثانیاً: «لایرتابُ من یستحقّ الخطابَ أنّ التوهّم المذکور ألصقُ بما تخیّله ممّا ذکرتُه، فإنّه لوکان للوجود فردٌ ثابتٌ تارةً یصیرُ وجودَ زید و [تارةً وجود] الکاتب، صحّ القولُ باتّحادهما فی الوجود؛ فإنّ وجودهما حینئذ واحد. ولمّا لم یکن کذلك، بل کان أمراً منتزعاً لاوجودَ له فی نفس الأمر أصلاً، علیٰ ما ذهب إلیه المحشّی؛ و تارةً ینتزع العقل هذا المعنیٰ من زید وحده؛ و تارةً من زید والکاتب لایظهر اتّحادهُما أصلاً.»

وقولُه: «إذا صارعینَ الکاتب» إن أراد أنّه یصیرُ عینه بالحقیقة فهو ممنوع، بل هو أوّل المسألة، وکیف یُتوهّم أنّه إذا صار زیدٌ کاتباً انقلب وهویّتُه إلی الکاتب. وإن أراد أنّه یتّحدُ معه اتّحاداً عرضیّاً، فهو الّذي یدّعیه و یطلبه. وأنت تعلُم أنّه لیس في کلامه معنیٰ اتّحاد زید و الکاتب في الوجود.

وأقولُ: ليس شَيءٌ مما أورده صاحِبُ الغواشي بشيءٍ.

(١) وأمّا الّذي أوردهُ، أوّلاً، في ردّ إيراد الأُستاد أوّلاً، فلأنّ الأُستادَ مااستدلّ بالاتّحاد في الأوّل بالثّالث، بل أورد الثّاني نَقضاً علىٰ ذينك، وأبطل لايستدلُّ ليبيّنَ فَسادَهُ. وقد اعترفتَ بذلك وأوجبتَ بما هو بعينه جوابُه عن إيرادكَ. وأصلُ الاشتباه في أصل شُبهتك المُخيّل. ثُمّ إنّ كلامُه هٰذا مأخوذٌ ممّا أفادهُ الأُستادُ، وماقرّرهُ علىٰ وجهه. ولهٰذا يردُّ علىٰ ما أفاد الأُستادُ.

(٢) وأمّا إيرادهُ، علىٰ ماأوردهُ، ثانياً، فلأنّهُ لايرتابُ من يستحقُّ الخِطابَ أنّك أوردتَ دليلاً علىٰ إبطال الاتّحاد، والأُستادُ أبطلهُ وأوضحَ مافيه من الفَساد، إلّا أنّكَ لقُوّة الوهم و ضعف اليقين رتّبتَ وأشتَ ما هو ممتنعٌ، و جعلت الدّليل سندَهُ.

وأنتَ ومن يستحقُّ الخِطابَ تعلمانِ: أنّ أمثالَ هٰذه المُنُوع إن لم تستند بسَندٍ كانَت مُكابرةً غَيرَ مَسموعة، وإن استندت بهِ كان إبطالها بإبطالِ سَنَدها. فلهٰذا أبطل الأُستاذُ سَنَدَكَ. وليس في هٰذا الّذى يسروه مَن يندفعُ به شيءٌ ممّا أوردهُ عليك. بل فى ما ذكرتُه جَوابٌ آخَرُ عن شُبهَتِك. و فيه اعتِرافٌ لِفَساد إيرادك. فتنبّه له.

ثمّ قولك: «لايظهر اتّحادهما أصلاً»، لاأصل له ـ فضلاً عن إثباتهِ ـ أنّ التّركيبَ يقتضي تعدّدَ الأجزاء وتغايُرَها، والاتّحادُ يُنا في ذلك.

وحاصلُ ما ذكره الآن، أنّهُ مُركبٌ في الذّهن بسيطٌ في الخارج فَلنُسَمِّ تـركيباً ذهنياً، كما هو مصطلحُ القوم، فإنّ تغيُّرَ الاصطلاح المشهور، إلىٰ ما؟؟؟ أمراً، غيرَ صحيح، رليكٌ جدّاً. وهٰذا كما اصطلح بعضُ الصّوفيّة على العَينِ الإطلاقيّ، والهُويّةِ الّا هُويّةَ.

(٣) ثُمّ قال، في معرض ماأفاده الأُستادُ، ثالثاً: المادّةُ، من حيثُ إنّها مادّةٌ، جزءٌ فقط. وقد اعترف بأنّها من هٰذه الحيثيّة لايصحُّ حملُها، بل إنّما يصحُّ حملُها من حيثيّة أُخرىٰ. فمن الواجب أن يُقالَ: المادّةُ لاتتّحدُ مع الجسم، وإنّما يتّحدُ معه الجِنسُ، كما ذكره القومُ.

قال: ماذكروه، وهو أنّ المادّةَ غيرُ محمول، مُشعِرٌ بأنّ المادّةَ متّحدةٌ مع الماهيّة، لكن لايُحملُ عليه، من حيثُ إنّه مادّةٌ، جُزءٌ فقط.

ثمّ حاصِلُ ماحقّقهُ: أنّ الأنواعَ الحقيقيّةَ كلّها بسائطُ خارجيّةٌ ومُركّباتٌ ذهنيّةٌ. فأجزاءُ التّرياق، مثلاً، إذا امتزجت و حصل لها الصّورةُ النّوعيّةُ التّرياقيّة تصيرُ مثلاً واحداً، تُعدَمُ تلك الأجزاءُ ويَحدُثُ التّرياقُ الّذي هو متّصلٌ واحِدٌ بسيطٌ في الخارج. ولعلّ ذلك ممّا لايقول به من له أدنىٰ بصيرةٍ.

ثُمّ إنّ مرادَ الأُستاذ، علىٰ ما يتأدّى عليه كلامه، أنّه متّحدٌ اتّحاداً عَرَضيّاً. ولعَمرِكَ مَطلبُكَ ببيان خُلف يلزمُ من ذلك. وأنتَ لاتعلمُ أنّ للاتّحاد معنى مُحَصّلاً من كلامه و كلام غيره.

وأمّا ما أوردهُ علىٰ تعيين الاصطلاح فضعفهُ ظاهِرٌ ومشهورٌ أنّ لكُلّ أحَدٍ أن يصطلحَ بما شاء علىٰ ماشاء، سِيّما وقد اعتبر فيه نكتةٌ. ثُمّ النّكتةُ في اصطلاحه هٰذا ممّا لايخفىٰ. والعارفُ بالعُرف يعرفُ أنّه صحيحٌ جدّاً، غيرُ ركيكٍ أصلاً. وليس كاصطلاحات نقلها عن الصّوفيّة.

ثُمّ قوله: «التّركيبُ يقتضي تعدُّدَ الأجزاء، والاتّحادُ يُنا في ذلك»، ممنوعٌ. بل في الاتّحاد إشعارٌ بهذَا. والمُنافي للتعدُّد إنّما هو الوحدةُ، لا الاتّحادُ. وقد صرّح بذلك صاحبُ التّجريد. قال: «في الاتّحاد شائبةُ كثرة».

(۴) ثُمّ إيرادُهُ علىٰ ماأورده، ثالثاً، غيرُ وارد أصلاً. وقولُه: «فمن الواجب» فباطِلٌ ليس بحَقٍّ، ولا وجوبَ علىٰ ما أوجبهُ. والمادّدُ مُتّحدةٌ، إلّا أنّ الاتّحاد ليس من حيثُ هو مادّة، ولايلزمُ فى صِدق القضيّة ثبوتُوصف المحمول من حَيثيّة وصف الموضوع، بل صرّحوا بأنّهُ غيرُ لازم، بل لايلزمُ اتّحادُ ما في الوصفين. ولهذا صحّ قولُهم: «النّائم مُستيقِظ».

وقوله: «حاصِلُ ماحقّقهُ أنّ للأنواع، الخ». افتراءٌ وكذبٌ وبهتانٌ عليه. ولقد حققّتُ حاصِلَ ما حقّقهُ وتحقّقتُ أنّهُ ليس علىٰ ماأوهمُه وتوهّمهُ.

وقال صاحبُ الغواشي: المذهبُ المُستحدثُ، علىٰ ماصرّح به الشّيخُ، ولعلّهُ هٰذا القائل آنِفاً، هو أنّ البسائطَ إذا امتزجت تأدّىٰ ذلك إلىٰ أن يخلعَ صُوَرها، فلايكونُ لواحد من الصّور الخاصّة ويلتمسُ في صُورة واحدة فيصيرُ بها الهيولىٰ واحدةً وصُورةً واحدةً.

ثُمّ ذكَرَ: أنّ بعضَ أصحابِ هٰذا المذهبِ جَعَلَ تلك الصُّورةَ أمراً مُتوسّطاً بينَ صُوَرها ذاتِ الخَمسة، أي صُوَرها الضَّروريّةِ. وترىٰ أنّ تلك الصّورةَ سَبَبٌ لاستعداد المُمتَزِج لقَبُول الصُّورُ النّوعيّة للمُركّبات، وبعضُهم جَعَلَ تلك الصُّرةَ صُورَةً أُخرىٰ هي صُورَةُ النّوعيّات، أي أنواع المركّبات.

ثُمّ قال: «ولو كان هٰذا الرّأيُ حَقّاً لكان المُركّبُ إذ تسلّطت عليه النّارُ فعلت فيه فِعلاً مُتشابهاً. إلىٰ آخرِ ماذكره». فليس هٰذا الرّدُّ مَخصوصاً بأحَد المَذهبين اللّذين هُما شُعبتان من المذهب المُستَحدَث، بل موردُ الأصل للمذهب المُستحدث. وكيف يتوهّمُ ذلك مع أنّ العِبارةَ تتأدّىٰ إلىٰ ما ذكرنا؛ فإنّه سَمّىٰ أصلَ هٰذا المذهبِ غريباً وعجيباً. ونَقَلَ المذهبين عن أصحاب هٰذا المذهب. والرّدُّ مُشتركٌ؛ لأنّه واردٌ علىٰ أصحابِ هٰذا المذهب.

أقولُ: أحَدُ الاحتمالَين في المذهب المُستحدث: أن يكونَ صُورةُ المَمتزج مُتوسّطةً بينَ صُور تلك البسائط. وثانيها: أن لايكونَ كذلك. وهي أنّهُ لايلزمُ مِن ذلك أن يكونَ من الصُّوَر النّوعيّة الّتي للمُركّبات الّتي هي المواليدُ. ودعوى الأُستاذ: أنّ العَناصِرَ غيرُ حاصلة في المواليد بالفعل وأينَ ذاك من هٰذا، لوُجُوهٍ شَتّىٰ لاتخفىٰ.

ثُمّ إنّهُ أضاف إلى كلام الرّئيس تَفسيراً يُستدلُّ به. ولعلّه غَفَلَ عن أنّهُ دليلٌ علىٰ أنّه.....، فإنّهُ مال إلىٰ أنواع المُركّبات، حيث قال الشّيخُ «هي صُوَرةُ النّوعيّات»، ولم يَشعُر بأنّ النّوعيّات أعمّ من المركّبات والمركبّات من المواليد.

لايُقالُ: غيرُ المركّبات هى البسائط، وقد مرّ فى الرّأى الأوّل.

لأنّا نقولُ: ما مرّ صورٌ خاصّة متوسّطة بينَ صور بسائط مخصوصة.

ثمّ عدمُ اختصاص الرّدّ بأحد الشقّين لاينفعهُ، وإنّما يكون نافعاً له لو كان كلامُ الأُستاد أحدَ هٰذين الشقّين، وليس فليس. بل الشُّعبتان حال الممتزج قبل صيرورته أحدَ المواليد.

وما قرّره الأستادُ حاله بعده، و ستعلمُ حال أجزائه في ما بعدُ. ولو سُلّم أنّه إشارةٌ إلىٰ حال الممتزجَ بعد صيرورته أحدَ المواليد، فدعوى الأُستاد أنّ صورَ البسائط غيرُ باقية فى المواليد عامّةً.

وهٰذا يَحتملُ وجهين. أحدهُما أن لاتكون باقية أصلاً، وثانيهما أن تكون باقية ولم يظهر عنها الآثارُ الّتى تظهرُ عنها حال البساطة. وهٰذا مرادُ الأُستاد، وهو غيرُ مُناف لكلام الشّفاء بوجه. والمجادل للشّغب حمل على الوجه الأوّل، وهو خلافُ المراد، فأورد ما أراد. وقد مرّ الجوابُ غير مرّة.

ثمّ قال: «وقد صرّح الشّيخُ فى هٰذا الفصل مراراً، بخلاف ما توهّمه هٰذا (۶۳) القائل، حيثُ قال: «فإنّه إن كان كلُّ جزء منه كالآخر يُساوى الاستعدادَ فى جميعه، وإن اختلف فعسىٰ أن يكونَ اختلافُه بالأشدّ والأضعف حتّىٰ كان بعضُ الأجزاء أسرعَ استعداداً وبعضُها أبطأ استعداداً. ومع ذلك فما كان ذلك فيها، وهى متلبّسة صورةً واحدةً، لاتمايزَ بينها، بل لابدّ من تمايز.

وذلك التّمايزُ لايخلو: إمّا أن يكونَ بأُمور عرضيّة أو صور جوهريّة.

فإن كانت أموراً عرضيّةً، فإمّا أن تكون من الأعراض الّتى تلزمُ طبيعةَ الشّىء، فالطّبائعُ الّتى تلزمُها أعراض مختلفة.

وإن كانت من أعراض وردت عليها من خارج: فإمّا أن تكون الأجزاء الأرضيّةُ، مثلاً، تقتضى فى كلّ مركّب مثلَ ذلك التّركيب أن تكون إذا امتزجت يعرضُ لها من خارج، مثل ذلك العارض، أو لاتقتضى.

فإن كانت تقتضى وجب من ذلك أن يكونَ لها عند الامتزاج خاصيّةُ استعداد لقبول ذلك أو خاصيّةُ استعداد لحفظ ذلك، ليس ذلك لغيرها. وذلك الاستعدادُ: إمّا أن

يكون أمراً جوهرياً فيتمايزُ بالجوهر، فتكونُ البسائطُ متميّزةً فی المركّب بجواهرها أو أمراً عرضياً، فيعودُ الكلامُ من رأس؛

وإمّا أن لاتكونَ الأجزاءُ الأرضيّة مثلاً تقتضی فی كلّ مركّب مثلَ ذلك التّركيب أن تكون إذا امتزجت يلزمُها من خارج، بل قد يتفقُ فی بعضها اتّفاقاً، ولو كان كذلك لكان ذلك بالأقلّ ولم يكن كلُّ مثل هذه التّركيبات موجبةً لاختلاف ذلك التميّز مُوجباً لذلك التّميّز وكان يمكنُ أن يُوجدَ من اللّحوم لحمٌ من نوعه يفطر كلّه أو يرسبُ كلّه ولا يفطرُ. وكذلك كان يجبُ أن لايكونَ التحليل مُعيناً للحيوانات و النّباتات باقياً مادّةً. وإبقاء مادّة، أعنی إفناء المتحلّل الرّطب وإبقاء اليابس.

ثمّ ليُنظر أنّ هذه العناصرُ إذا اجتمعت، فما الّذی يُبطِلُ صورَها الجوهريّة؟ فلايخلو: إمّا أن يُظنّ أنّ النّار مثلاً تبطلُ صورةُ الأرض منها، أو شیء خارج عنها يكون ذلك الشیء من شأنه أن تبطل صورتُها إذ اجتمعت.

فإن كانت النّارُ تُبطِلُ صورةَ الأرض:

(۱) فإمّا أن تكونَ مُبطلةً (۶۴) لصور الأرض و ناريّتُها موجودة، أو مُبطلةً و ناريّتها معدومة. فإن أبطلت و النّاريّةُ معدومةٌ، فيكون إبطالُها لصورة الأرضيّة بعد عدم النّاريّة أو مع عدم النّاريّة و عدمُ ناريتها فی هذا الموضع إنّما هو أيضاً بسبب الأرض، و الكلام فی ذلك هذا الكلامُ بعينه. فيكونُ حاصلُ ما ذكراه: أنّه لمّا عدمت النّاريّة والأرضيّة أبطل إحداهُما صورةَ الأُخرىٰ، وهذا مُحال؛

(۲) وإمّا أن يكون شیء آخر خارج هو الّذی يبطل صورةَ كلّ واحد منهما إذا اجتمعت. فإن كان يحتاجُ فی إبطال الصّورة النّاريّة مثلاً وإعطاء الصّورة الأُخرىٰ إلى الأرض، والأرض موجودة [أو] الأرض معدومة، فقد دخلت الأرضُ فی هذه المعونة وعاد الكلامُ من رأس. وإن كان لايحتاجُ فلاحاجةَ إلى المزاج فی سلب الصّورة النّاريّة وإعطاء الصّورة الأُخرىٰ، بل البسيطُ يجوز أن يتكوّن عنه الكائنات بلامزاج.

وأمّا الاستحالةُ، فلايلزمُ فيها مثلُ ذلك؛ فإنّ النّار مثلاً إذاكانت علّةً لتسخّن مادّة الأرض كانت علّة وهى نار بالفعل و تسخّنُ بسخونة موجودة فيها. وإن انتقصت لأنّها أيضاً تقبل البرد بمادّتها عن الأرض بالفعل، فتكون فاعلةً بهيأة ومنفعلة بمادّة وتكون الهيأةُ عندما تفعلُ فى المّادّة موجودةً، والمادّةُ عندَ ما تفعل موجودةً، فلايعرض فيها هذا الشكّ. هذاكلامُه[1]

ثمّ أورد شكّاً علىٰ ذلك، وهو «أنّه إذاكان جواهرُ البسائط باقيةً فى الممتزجات وإنّما تتغيرُ كمالاتُها، فتكون النّارُ موجودةً لكنّها متغيّرة، والماء موجوداً ولكنّه يستخّنُ قليلاً، ثمّ يستفيدُ بالمزاج صوراً زائدةً علىٰ صور البسائط، وتكون تلك الصّور ليست من الصّور الّتى لاتسرى فى الكلّ، فكانت هذه الصّورُ متناوبةً فى كلّ جزء، فكان الجزء الموجود من الأُسطقسات فى المركّبات وهو نارٌ مستحيلة ولم يفسد، قد اكتسب صورته اللّحميّة؛ فيكونُ من شأن النّار فى أنفسها إذا عرض لها نوعٌ من الاستحالة أن يصير لحماً. وكذلك كلّ واحد من البسائط، فيكون نوع من الكيف المحسوس وحدّ من حدود التوسّط (۶۵) فيه بعدَ الأجسام العنصريّة لقبول اللحميّة، ولا يمنعُها عن ذلك صورُها،كما لايمنعُ صورةُ الأرض فى الجزء المتدخّن أن تقبل حرارة مُصعِدة ليكون حينئذ من شأن البسائط أن تقبل صور هذه الأنواع وإن لم تتركّب، بل استحالت فقط، فلاإلى التّركيب والمزاج حاجة.»

فأجاب عن ذلك. أمّا أوّلاً، فبأنّه ليس اعتراضُ هذه الشّبهة علىٰ أحد المذهبين أولىٰ من اعتراضها على الآخر؛ فإنّ صاحبَ هذا المذهب المخترع أيضاً يرىٰ أنّ جمعَ اجتماع العناصر شرط فى حصول الصّورة للمركّب بسببِ ما يقع بينها من الفعل والانفعال، وإنّها أوّلاً يعرضُ لها الفعل والانفعال فى كيفيّاتها ثمّ يعرضُ لها أن تخلع صورةً وتلبس صورةً. ولولاذلك لماكان لتركّبها فائدة،

وإذا تركبّت فإنّما يقعُ تغيّرٌ فى كيفيّاتها بالزّيادة والنّقصان حتّىٰ تستقرّ على

---

۱. بلغت الاستفادة منه ـ خلّد الله تعالى ظلال إفاداته العلميّة و أيّده لتأييد الدّين ونصر الحق.

الأمر الّذى هو المزاجُ، ثمّ تحدثُ صورة أُخرىٰ تستفيدُها بسبب المزاج، ولا يكونُ ما يُظنّ أنّه واردٌ بعدَ المزاج إلاّ لاستحالتها فى كيفيّاتها، فيجبُ أن تكونَ تلك الاستحالةُ إذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد منها وحدةُ تلك الصّورة وإن كان لايقبلها، لأنّ تلك الاستحالة تستحيل فيها إلاّ بأن تتصغّر أجزاؤها و تتجاوز فاعلةً ومنفعلةً علىٰ أوضاع، وأن تكونَ تلك الصّورةُ مستحيلة أن تستحفظ إلّا بتلك المجاوزة، وأنّ الصّورة لاتحلّ مادّةً لاتحفظها أو غيرَها من العلل والمعادن.

فهو جوابٌ مشتركٌ بينَ الطائفتين معاً، علىٰ أنّه يُشبِهُ أن تكونَ الحدودُ المحتاجُ إليها من المزاج فى ماهيّة المادّة لقبول الصّورة التّركيبيّة لاتحصلُ ولا تبقىٰ إلاّ بالمزاج فهذا هو الّذى يجبُ أن يُعقلَ من أمر وجود البسائط فى المركّبات.

وقال فى الفصل السّابق عليه: «قال المعلّم الأوّل: لكنّ الممتزجات ثابتة بالقوّة.» وعنىٰ بها القوّة الفعليّة الّتى هى الصّورة، لم يعن أنّها تكون موجودةً بالقوّة الّتى تعتبر فى الانفعالات الّتى تكون للمادّة فى ذاتها؛ فإنّ الرّجل إنّما أراد أن يدلّ علىٰ أمر يكون لها مع أنّها لاتفسدُ، وإنّما يكون ذلك (۶۶) إذا بقيت قوّتُها الّتى هى صورتها الذّاتيّة. وأمّا القوّةُ الّتى بمعنى الاستعداد فإنّما تكونُ مع الفساد والرّجوع إلى المّادة أو قد تكون مع الفساد، فإنّها لو فسدت أيضاً لكانت ثابتةً تلك؛ فإنّ الفساد هو بالقوّة الشىء الّذى كان أوّلاً.»

ثمّ شنّع على المفسّرين ـ بعدَ هذا فى هذا الفصل ـ فقال: «وأمّا المعلّمُ الأوّل فقال: إنّ قواها لاتبطلُ. و يعنى بها صورتها و طبائعها الّتى هى مباديها هذه الكمالاتُ الثّابتة الّتى إذا زال العائقُ عنها صدرت عنها الأفعالُ الّتى لها، فحَسِبَ هؤلاء: أنّه بمعنى القوى الاستعداديّة».

ثم قال: «فينبغى لها أن يُصرّح عن أنّ الّذى يحومون حوله لايدركونه، و يُبيّنَ أنّ لكل من الأُسطقسات صورة جوهريّة هو بها هو و تتبعها كمالاتٌ من الكيف والكم والأين، وتلك الصّورة غير تلك التّوابع، وهى باقية مع تبدلّها، وهى الّتى تردُ

تلك التّوابع بعد زوالها بسبب القاسر ويحفظها عليه.»

ثمّ قال: «وإذ قدّمنا هٰذه المقدّمات فنقول: إنّ الطبيعة المائيّة محفوظة فى الممتزج. و أمّا الكيفيّاتُ فهي متنقّصة باطلة بطلاناً تامّاً. فهذا القدرُ هو القدرُ من الاستحالة الّتى يوجبها المزاجُ، فتكون الكمالاتُ الّتى لكلّ نوع من العناصر معدومةً بالفعل موجودةً بالقوّة القريبة، كقوّة النّار على الصّعود، فيكون كلّ إسطقس من جهة نوعه إنّه ماءٌ، مثلاً، جسماً طبيعيّاً بصفة، ومن جهة كماله الثّانى أنّه مثلاً باردٌ بالفعل من أركان العالم كاملاً، ومن أنّه انكسر بالمزاج إسطقساً فى المركّب». هذا كلامه.

وهٰذان الفصلان مشحونان بالتّصريح والتّنصيص مراراً علىٰ ذلك. وقد تجشّمنا نقل عبارته إعانةً للنّاظر؛ فإنّ كلّ أحد لايتيسّرُ له مراجعةُ ذلك الكتاب، إمّا لفقده عنده وإمّا لطوله وانتشاره. ويتعجّبُ المُطّلعُ من جرأة هذا القائل وإصراره و نسبته إلى الشّيخ إثباتَ ما برهن الشّيخُ بنفيه وإنكاره، ثمّ تماديه فى المَهر والمِراء (۶۷) ونسبة ماتوهّمه إلىٰ من هو منه براءٌ.

وليُعلَم أنّه لسانؤمنُ بما بينَ دفّتى الشفاء. وليته لم ينسب إلىٰ غيره وادّعىٰ أنّه تحقيق ذاته به وفات غيره من الحكماء، كما فى اتّحاد النّفس بالبدن، وغيره من النظراء. نعوذ بالله من شرور أنفسنا وأن نقحم مورداً لايرتضيه العقلاء ويسمحه الأذكياء، فإنّ الفضل بيدالله يؤتيه من يشاء.

هذا، وقد قال الشّيخُ فى الحكمة العلائيّة فى مبحث المزاج:

«سخن گفتن اندر مزاج» «این جسمها چون با یکدیگر گرد آیند، این کیفیّتها در همدیگر فعل کند. پس چیزی میان این کیفیّتها حاصل شود اندر همه یکسان، سردگرم‌تر شود و گرم سردتر شود، و همچنان خشک و تر. آن‌گاه بر حدّی بایستند، آن حدّ را مزاج خوانند، وامّا صورتهای ایشان بر جای باشد و تباه شود، که اگر آن صورتها تباه شدی فساد بودی، نه مزاج. پس قوّتهای اصلی بجای بود، و این کیفیّتها برگردد.

و اين قوّتها، كه حكيم بزرگ گفته كه بجاى خوداند، نه قوّتهاى انفعالى خواسته است، چنانچه كم رايان پنداشته‌اند، بلكه قوّتهاى فعلى، زيرا كه قوّتهاى انفعالى خود هميشه بجاى بود. و اگر چه فساد پذيرد جسم. وحكيم از بجاى ماندن اين قوّت اين خواسته است كه مزاج فساد نبود. و اگر قوّت انفعالى بودى و قوّت نمانده بودى، چه دليل آن بودى كه فساد نيفتاد، بلكه دليل آن بودى كه فساد افتاده كه نشان فساد شىء آن بود كه او به قوّت بازگردد. و چون فاسد شود آتش اندر مزاج. و شكّ نيست كه سبب فساد وى گردآمدن وى بود با ضدّ وى. و اگر برابراند يک اندر ديگر فعل نكند و سر به سر بوند، و اگر يكى قوى‌تر بود ديگرى را به خود گرداند. پس آنگاه مزاج نبود، كه گشتن آتش بود به ضدّ آتش»[1]. هذه عبارته.

هذا، و قد ذكرتُ فى تجريد الغواشى: «أنّ إنكار وجود الأجزاء النّاريّة فى الياقوت ؛ مثلاً، مجرّد استبعاد. ثمّ إنّما يتمُّ لوكانت الأجزاء الماهيّة الّتى ذكرها غالبة عليها. أمّا لوكانتا قريبتين من المساواة، فلايتمّ الاستبعاد أيضاً؛ (۶۸) إذ ليس أحدُها غالباً على الأجزاء غلبةً تامّةً حتىٰ تفسد صورتُه. بل لقائل أن يقول: لم لايجوزُ أن تكونَ الصّورة النّوعيّة الياقوتيّة حافظةً لصورها. وما زعمةَ من أنّ كلّ جزء وإن كان فى غاية الصّغر يكون ياقوتاً ـ مُخالفٌ لما أطبق عليه الشّيخُ وغيرُه من الحكماء؛ فإنّهُم ذهبوا إلىٰ أنّ صورَ العناصر باقية فى المواليد، و استدلّوا عليه بظهورها بالقرع والأنبيق كما هو مستقصىٰ فى كتبهم.»

أقول: عليك بنقل ما فى تلك الكتب أيضاً، وجزاك الله عن طلبتك ما يليق بک من الجزاء ؛ فأنّك أيّها النّبيل تجمعُ وتأخذُ لهُم المسير الطويل. ولو لانقلك هذه العبارات وإثباتك بهذه الرّوايات لم يتيسّر لواحد مراجعةٌ ولا لأحد مطالعةٌ. إلاّ أنّ شيئاً من هذا لاينفعك؛ فإنّ الأُستادَ أفاد أنّ العناصر غيرُ موجودة بالفعل

---

۱. ابن سينا، دانشنامه، جلد دوم، ص ۵۲.

فی الموالید الثّلاثة.

ولایخفیٰ أنّ هذا یتأتّیٰ بوجهین،

أحدهُما أن لاتکون موجودةً أصلاً، لاقوّةً ولا فعلاً. وذلك بأن تفسدَ تلك البسائط و تنقلبَ إلی الموالید کما ینقلبُ بعضُها إلیٰ بعض.

وثانیهما أن لاتکونَ موجودةً بالفعل وتکونَ موجودةً بالقوّة بأن یکونَ المجموعُ أمراً واحداً طبیعیّاً، فتکون أجزاؤه بالقوّة، کما فی سائر الأُمور الواحدة بالطبع وفی تلك الأجزاء مع أنها بالقوّة بهذا الوجه أمرٌ آخَرُ. وذلك أن لایظهر منها الخواصّ والآثار الظاهرة حال بساطتها وفیها قوّة إذا زال عنها المانع، کالمزاج، عاد إلیٰ فعلها. فالنّار فی الیاقوت مثلاً ـ علیٰ ما مثّله ـ لیس ناراً بالفعل. وإنّما هی نارٌ بالقوّة بحیثُ إذا زال عنه المانع المزاجیّ صارناراً بالفعل.

ولعلّ غرضَ الأُستاد من عدم بقاء العناصر فی الموالید عدمُ بقائها بالفعل بالوجه الثانی بوجهیه، دونَ الأوّل. وعلیٰ هذا لایرد علیه شیء ممّا أورده أصلاً. وهو معقول غیر مخالف لمنقول.[1]

ثمّ قال الأُستادُ صاحبُ الحواشی: «إنّ کونَ الأجزاء النّاریّة لیست حاصلةً بالفعل فی الیاقوت أمرٌ واضح جلیّ لاینکره من له أدنیٰ فهم، و ماحسب من أنّ هذا إنّما یتمّ لوکانت الأجزاء المائیّة غالبةً فلیس کذلك، لأنّ الجزء المائیّ الصّغیر لایبقیٰ مجاورةً (۶۹) للأجزاء الهوائیّة أو الأجزاء الأرضیّة یوماً أو یومین، فکیف تبقیٰ مجاورةً لها و للجزء المائیّ مدّةً متطاولةً، کمأة سنة أو مأتین. ولیس عدمُ بقاء الأجزاء العنصریّة فی الموالید مخالفاً لما نصّ علیه الشّیخ، فإنّه صرّح بعدم بقائها فیها. کما سننقلُ ذلك بعبارته. وأمّا ظهورُ الأجزاء العنصریّة بالقرع والأنبیق، فقد عرفتَ انّ الشّیخ أذعن ذلك فی الممتزج قبل قبوله لصور الموالید. وذلك ظاهر فیه.

---

۱. بلغت القراءة علیه. خلّدالله إناداته علی المؤمنین و وفقه لنصرة... و هذا آخر ما قرأتُ علیه و أفادلی من هذه الرّسالة... والله....

وهذا القائل قد حسب أنّ جميع المواليد كذلك، وهو غير معلوم؛ فإنّ أمثال الياقوت لايظهر فيها بالقرع والأنبيق العناصر، كما لايخفىٰ.»

وقال صاحبُ الغواشي: «ما ذكره مجرّدُ استبعاد فى مقابلة المنع». وفيه قياسُ حال العناصر فى حال الامتزاج علىٰ حالها بدونها. علىٰ أنّي ذكرتُ ما يدفعُ ذلك الاستبعاد أيضاً: بأنّه يجوزُ أن تكون الصّورة النّوعيّة الياقوتيّة حافظةً لتلك الصّور على الامتزاج.

وما توهّمه، ـ من أنّ الشيخ إنّما ادّعىٰ ذلك فى الممتزج قبل قبوله لصور المواليدَ ـ ليس أقّل فى الغرابة من سائر كلماته؛ فإنّ الممتزج إن تمّ مزاجُه فقد قبل صورَ المواليد من غير تراخ؛ وإن لم يتمّ فليس ممتزجاً. ولا ينكرُ أحدٌ وجودَ العناصر فيه حتىٰ يثبت وجودُها فيه بالقرع والأنبيق. [وأبي ممتزج لم يقبل صور المواليد يصلحُ بقاء العناصر فيه محلّاً لنزاع العقلاء، حتّىٰ بقاؤها فيه، بالقرع والأنبيق]

ودعوى البداهة فى ما ادّعاه، وأنّه لاينكره مَن له أدنىٰ فهم، يتضمّنُ نسبةَ عدم الفهم إلى الشّيخ وغيره من الحكماء والفضلاء. ولا غروَ، فإنّ المستقيم إذا قيس إلى المُعوجّ كان مُعوجّاً.

وما ذكره ـ من أنّ طريق القرع و الأنبيق لا يجرى فى مثل الياقوت ـ لوكان حقّاً لكان إيراداً على الشّيخ وغيره. ولا يُجديهِ فى نسبة ما توهّمه إليهم. علىٰ أنّ جريانه فى غيرها، كاللحم والعظم وأمثالها، كافٍ فى إبطال ما زعمه.

و **أقولُ**: فى ما سرده منوعٌ ظاهرةٌ ومباحثاتٌ وافرةٌ. مِنها: أنّ دلالّة عدم تمام المزاج علىٰ عدم الامتزاج ممنوعٌ، وكذا حصول الصّورة فى الممتزج من غير تراخ، (٧٠) ولم لايجوز اشتراطه بشرط امتزاج. ثمّ من أين علمتَ عدمَ هذا الإنكار، وكيف يشهدُ بهذا النفى مع عدم الانحصار.

ثمّ قوله: «لكان إيراداً على الشيخ» ممنوعٌ. وإنّما يكون إيراداً عليه لوكان

کلامه نصّاً. ولیس فلیس، ولو کان فبطلان اللازم ممنوع. وأمّا فهمُ نسبة عدم الفهم إلی الشّیخ فمن عجیب الفهمُ، فهو ممنوعٌ. ومن هذا یفهمُ أنّه ما فهم کلام الشّیخ. والأُستاد أیضاً یقول: إنّ الشیخ لایقول بما یخالف الفطرة، لأنّه یقول ما یخالف الفطرة.

وصاحبُ الغواشی بجلالته لم یتفطن بهذا، وحسب أنّ ما نُسِبَ إلیٰ الشّیخ وجب الایمانُ به. ثمّ لقولك: إن المستقیم إذا قیس إلی المعوجّ کان مُعوجّاً بحکم الأُستاد باعوجاج ما ینقله مَقیساً إلیٰ فهمك، موافقاً لوهمك.

ثمّ إنّ القرع والأنبیقُ لایدلّ علی حصول البسیط فی المرکّب بالفعل علیٰ ما یحسبه ویزعمه. وغایة مالزم لولزم وجودهُ فیه بوجه وإن کان بالقوّة، وهذا لاینافی ما قرّره الأُستادُ ـ قدّس سره ـ علیٰ ما قرّرنا آنفاً.[۱]

ثمّ قال: إنّ کونَ اللّحم والعظم وغیرهما موجوداً بالفعل فی الفرس أمرٌ ظاهرٌ. وإنکارُ ذلك مکابرةٌ. ولا شكّ أنّ کلّ واحد من تلك الأجزاء شخصٌ واحدٌ، فیکون لحم الفرس مثلاً موجوداً واحداً بالفعل فی نفس الأمر.

وقال صاحب الحواشی: من البیّن أنّ کلّ فرس شخص واحد طبیعیّ فی الواقع، لاصناعیّ. ومنعُ ذلك مکابرةٌ غیرُ مسموعة. وإذاکان واحداً طبیعیّاً فی الواقع لم یکن کثیراً طبیعیّاً فیه، لما نصّ علیه بهمنیار، من أنّ کلّ ما یکون الوحدة فیه بالفعل تکون الأجزاء فیه بالقوّة، ویشهد علیه الفطرة السّلیمة.

قولُه: «فإنّ العظم واللحم وغیرهما من الأعضاء موجودة بالفعل»: إن أراد موجودة فی الخارج، فلاشكّ فی ذلك، لکن لایلزم من کون لحم الفرس موجوداً فی الخارج أن یکون أمراً واحداً برأسه، لجواز أن یکون بعضاً من أمر واحد، کنصف

۱. هٰهنا انتهی المسوّدةُ و بعدَ ذلك بعضُ الأوراق بخطّی، استخرجتُ بعضَها بعدَ وفاته ـ قدس سرّه ـ من أوراقه، وبعضَها ألحقتُ بالرّسالة من عندی. و من هذا و ذلك کتبتُ الأوراقَ، ونسألُ الله أن یوفّقنا لتقریرها و تحریرها، ثمّ تصحیحها و تنقیحها إن شاء الله تعالیٰ. والأمورُ مرهونةٌ بأوقاتها، والحمدُ لله ربّ العالمین. وکتب ابنُ المصنّف محمّد بن منصور، رحمهُما الله تعالی.

المتصل الواحد. وإن أراد أنّ كلاً منها برأسه (٧١) شخصٌ واحدٌ؛ لأنّ المجموع شخص واحد طبيعيّ، فذلك غيرُ بيّن ولا مبيّن ومخالف لمقتضى الفطرة الصّائبة.

وقال صاحبُ الغواشي: «أقول: الفرسُ واحد شخصيّ من نوعه، ولا ينافي ذلك كون كلّ عضو منه واحداً شخصياً من نوعه؛ فإنّه كما أنّ كلّ فرس شخصٌ واحد من نوع الفرس كذلك كلُّ عظم منه شخص واحد من عظم الفرس، وكلُّ واحد من لحمه شخص واحد من لحمه. ولا شبهةَ في ذلك؛ فإنّ موضوع الوحدة والكثرة مختلفان، وكما أنّ العشرة واحدٌ من آحاد العشرة وكلّ واحد من آحاده واحدٌ من الآحاد.»

وما نقله عن بهمنيار وجعله نصّاً قاطعاً لاينفعه؛ لانّ عبارته على ما عندنا هي: «أنّ كلّ ما يكونُ الوحدةُ فيه بالفعل يكونُ الكثرةُ فيه بالقوّة».

ومراده أنّ الماء والنّار أوغيرهما من البسائط إذاكان شخصاً واحداً بالفعل كان كثرةُ الأشخاص فيه بالقوّة؛ فإنّه ما لم يطرأ عليه الانفصال لم توجد تلك الأشخاصُ. فالوحدةُ فيه بالفعل والكثرةُ بالقوّة؛ فإنّه ماء واحد بالفعل وماء كثيرٌ بالقوّة. وليس هذا الحكمُ شاملاً للمركّبات، وكيف سُمِعَ عن بهمنيارُ وغيرُه: أنّ الفرس مع اشتماله على الأجزاء المختلفة بالماهيّة المتحرّكة بالحركات المختلفة متصل واحد، وتلك الأجزاء غير موجودة بالفعل فيه.

وما ذكره يجري في جملة العالم الجسمانيّة من حيثُ المجموع؛ فإنّه يجوزُ أن يُقالَ: إنّ ذلك المجموع تامٌ واحدٌ من حيثُ الجملة، وكلّ واحد من أجزائه موجودٌ بالفعل، لكنّه ليس موجوداً برأسه شخصاً آخر، كما في أجزاء الفرس.

وأنت تعلمُ أنّه لامنافاةَ بينَ كون كلّ من أجزاء الفرس شخصاً واحداً طبيعيّاً من نوع ذلك الجزء. وبينَ كون كلّ فرس شخصاً واحداً طبيعيّاً من نوع الفرس. ولقد أعجب، حيث قال ـ بعد نقل كلام بهمنيار: «ويشهدُ عليه الفطرة السّليمة».

أقول: قد مرّ غيرَ مرّة أنّ الأُستادَ ـ قدس سرّه ـ يدّعي أنّ الفرسَ أمرٌ واحدٌ طبيعيّ في نفس الأمر (٧٢) وله أجزاء موجودة بالفعل مختلفةٌ بالنّوع عرضت لها

وحدةٌ من جهة. وهذا لاينافى كثرتها من جهة أخرىٰ، ولا يدّعى أنّ أجزاء الفرس غيرُ موجودة بالفعل، ولا أنّها غيرُ متميزّة، ولا أنّها لها وحدة اتّصاليّة كما يكون فى المتصل الواحد البسيط المتشابه الأجزاء.

وصاحب الغواشى يجهل ويتجاهل ترويجاً لزيفه الكاسد وتمويهاً لاعتراضه البارد الغير الوارد، طلباً و جلباً لإقرار المقلّدة الجهلة. ولعلّه ينكرهُ المهرةُ الكملةُ. ولكنه يباهى بإقرار جاهل ولا يبالي بإنكار ألف عالم كامل.

ثمّ قال صاحبُ الغواشى ـ علىٰ ما نقل هو عن المعلّم الثّانى، من أنّ الأجزاء التّحليليّة المفروضة فى الكيفيّة الواحدة الّتى تقع فيها الحركة أنواع مختلفة ـ إنّه قد توهّم أنّ هناك أمراً متّصلاً واحداً لأنواع أجزاء تحليليّة له. وهو غيرُ مُسلّم، فإنّ هناك أمراً متّصلاً هو التّوسّط، وهو موجود بالأسر فى كلّ حدّ من حدود المسافة ويُرتسمُ منه فى الخيال أمرٌ ممتدّ منطبق على المسافة؛ تلك الأنواعُ بمنزلة الحدود المفروضة له، لاأجزاء مفروضة له. كيف ولو كانت أجزاء مفروضة لزم تركّبُ الأمر الممتدّ من غير ذى المقدار؛ وهو باطل قطعاً.

فاندفع ما قيل: «كيف». وقد بنى القومُ ردَّ مذهب ديمقراطيس علىٰ خلاف ذلك، كما هو مصرّح فى كتب الشّيخ وغيره من المتقدّمين والمتأخرين.

وأمّا ما توهّمه ـ من أنّ الكواكب الّتى فى كرة الثّواتب أجزاء فرضيّة ـ فهو دعوىٰ من غير ذليل ومخالفٌ لصرايح القوم، بل للفطرة السّليمة. كيف وقد ذهب الشّيخُ وغيرهُ من المحققين علىٰ أنّ لكلّ كوكب حركة خاصّة علىٰ مركزه. فكيف يكون للكواكب المتحرّكة بحركات متغايرة أجزاءٌ فرضيّةٌ غيرُ موجودة بالفعل.

<بحثٌ في الأجزاء من وجوه أربعة>

قال صاحب الحواشى ـ رضوان الله عليه ـ : فيه بحثٌ من وجوه؛

(١) منها: أنّ الكيفيّة الواحدة الّتى هى مسافةُ تلك الحركة (٧٣) كيف يُتصوّرُ

أن تكونَ بالأسر موجودةً في كلّ واحد من حدودها. وهل هذا إلاّ كما يقال: مسافة محدودة، كفرسخ مثلاً، موجودة بأسرها في كلّ حدّ من حدودها. ولا يقول بذلك من له أدنىٰ عقل وتمييز.

(٢) ومنها: أنّ الأجزاء المفروضة في الكيفيّة المذكورة هي أُمورٌ منقسمة يقطعها المتحرّكُ في أبعاض زمان حركته، لاأُمورٌ غيرُ منقسمة يتلبّسُ بها المتحرّك في آنات زمان حركته كما حسبه، ولا يلزمُ من كونها أجزاء تحليليّة للكيفيّة المذكورة تركّبُ الأمر الممتدّ من غير ذي المقدار، كما لايخفىٰ.

(٣) ومنها: أنّ مذهبَ ديمقراطيس هو أنّ الأجسام مركّبةٌ من أجزاء صغار منقسمة في الوهم، فتكون تلك الأجزاء عنده أجساماً صغاراً ذواتِ مقادير لقبولها القمسة الوهميّة؛ لاأجزاء غير ذوات مقدار، ليردّ مذهبه بأنّه يستلزمُ تركّبَ الأمر الممتدّ من غير ذي المقدار ثمّ ممّا يدلُّ علىٰ أنّ الثوابت أبعاضُ الفلك ـ لاأنّها موجودات متعدّدة بالفعل حتّىٰ يكونَ كلٌّ منها موجوداً واحداً علىٰ حدة ـ أنّه لو كان كذلك لكان في فلك الثوابت سطوح متعدّدة، مع أنّه بسيط حقيقيّ، وهو خلافُ ما ذهبوا إليه.

(٤) ومنها: أنّه لايلزمُ من كون الكواكب متحرّكاً علىٰ مركزه أن يكون موجوداً واحداً علىٰ حدة، لجواز أن يكون بعضُ جسم واحد متحرّكاً دونَ بعض آخر منه، كالبحر عند هبوب الرّيح علىٰ بعض جوانبه، فيتحرّك بها بعضُ جوانبه دونَ بعض، ويجوزُ أن يكون بعضُ جسم واحد حقيقيّ متحرّك أسرعَ حركةً من بعض آخر منه، كأجزاء مفروضة في الفلك، فإنّ ما يقرُبُ من المنطقة أسرعُ ممّا يقربُ من القطب.

وبالجملة، الأحكام الخارجيّة كما تتعلّقُ بالأشخاص الموجودة في الخارج كذلك تتعلّقُ بأبعاض الموجودات. ألاترىٰ أنّ السّفينة تجري في جزء من البحر، والضّوء قد يقعُ علىٰ بعض المتّصل الواحد (٧٤) دونَ بعض آخر، علىٰ أنّ حركة الكواكب علىٰ مراكزها ممّا ذهب إليه بعضٌ، والجمهور أنكروا ذلك.

وقال صاحبُ الغواشي: أمّا الوجهُ الأوّل فخبطه ظاهرٌ؛ لأنّي ذكرتُ أنّ الموجودَ من الحركة هو التّوسّط، وهو موجود بتمامه في كلّ حدّ من حدود المسافة. وليس هو ذلك الأمر الممتدّ المرتسم في الخيال من اختلاف نسب ذلك التّوسّط إلى الحدود المفروضة والأنواع المختلفة هي أمور فرضيّة إنّيّة، وليس التّوسّط منقسماً إليها أصلاً.

وأمّا الأجزاء المفروضة في ذلك الأمر الممتدّ المتّصل المرتسم في الخيال ـ وهي أيضاً أُمور موهومة لاتحققَ لها إلاّ في الخيال ـ فليس هناك أمر موجود في الخارج ينقسم إلىٰ أمور مختلفة بالحقيقة.

فظهر سقوط الوجه الأوّل؛ فإنّي ذكرتُ أنّ الموجود من الحركة هو التّوسّط، وهو متحقق في كلّ حدّ من حدود المسافة. وحمله هذا السيّد العاقل المميّزُ علىٰ وجود الأمر الممتدّ وشنّع عليه. وظهر سقوط الوجه الثاني أيضاً.

والوجهُ الثّالثُ مختبطٌ؛ فانّي ذكرتُ أنّ القوم بنوا ردّ مذهب ديمقراطيس علىٰ أنّ الأجزاء الفرضيّة متشابهة في الماهيّة، كما صرّح به الإشارات وغيره. فحمله المعترضُ علىٰ انقسام ذي المقدار إلىٰ ما لاينقسمُ أصلاً. فأورد عليه ما أورد.

وما استدلّ به ـ علىٰ أنّ الثّوابت أبعاض فرضيّة للفكك ـ مقدوحٌ فيه؛ لأنّه لو أراد أنّ مجموعَ الفلك مع الكواكب بسيطة، فهو أوّل المسألة؛ وإن أراد أن الفلك وحده أو الكواكب وحدها بسيطة، فتسليمه لاينفعه،

وما ذكره ـ من أنّه لايلزمُ من كون الكواكب متحركة علىٰ مراكزها أن لايكون أجزاء فرضيّة، واستشهادُه في ذلك (۷۵) بهبوب الرّياح علىٰ جزء من البحر وجريان السّفينة علىٰ جزء من البحر ـ ساقطٌ، لأنّه إذا تحرّك الكواكبُ علىٰ مراكزها يكون لها سطوح بالضّرورة، وهو ينافي كونه مع مافيه متصلاً واحداً.

وهنا نعيدُ ما ذكرنا مبالغاً، من أنّه إذا لم تكن السّطوحُ مانعةً من الاتّصال واختلاف الحقائق أيضاً كذلك ولا مجموعهما؛ فليكن العالم الجسمانيّ متّصلاً واحداً، وكيف

ينعدمُ بالانفصال حتّىٰ يستدلّ به علىٰ وجود الهيولىٰ، والرّيـاحُ إذا هـبّت علىٰ بـعض أجزاء البحر وحرّك بعضها دون بعض، أحـدثت السّطوح لامَحالة؛ فـقد خـرج تـلك الأجزاء عن الوحدة الاتّصاليّة. وكذا السّفينةُ إذا جرت علىٰ شطر من البحر.

والتّمسّكُ بها وبالحركة المستديرة واختلافُ أجزائها المفروضة سُرعةً وبطؤاً تشبُثٌ، كتشبّث الغريق بالحشيش، فإنّ ذلك الحشيشَ لايستلزمُ حدوثَ السّطح؛ بل الاتّفاق يوجبه، فإنّه لوتساوى حركة الأجزاء القـريبة مـن القـطب والقـريب مـن المنطقة لتلك الكرة حدث السّطوحُ قطعاً.

وماذكره ـ من أنّ الجمهور ينكرون حركة الكواكب علىٰ من أنكر ـ غيرُ مسلّم، فإنّ الشّيخ وغيره من القدماء أثبتوها، وإنّما لم يُثبتها بطلميوسُ، لأنّ غرضه من ذلك الفنّ توجبهُ الأوضاع المشاهدة علىٰ وجه ممكن و لاتعلّق لحركاتها بهذا الفرض، فلم يتعرّض لها نفياً ولا إثباتاً، ثمّ ماذا يقول هذا القائل فى التّداوير.

وأقولُ: إنّه بجلالة شأنه وعلوّ كعبه ومكانه لم يُـفرّق بـعدُ بـينَ الحـركة (٧۶) التّوسّطيّة ومسافة بعض أقسامها؛ فإنّ الأمر الواحد القارّ المختلف النّسب إلىٰ أجزاء المسافة ليست هى المسافة، بل هى الحركة التّوسّطيّة. والكيفيّةُ الّتى تقعُ فيها الحركة ليست بحركة، لاتوسّطيّة ولا قطعيّة؛ بل هى مسافة الحركة؛ فإنّ الماء البارد، مثلاً، إذا تسخّن فى زمان كان له فى كلّ آن من الآنات المفروضة فى ذلك الزّمـان كـيفيّة مخالفة للكيفيّات السّابقة واللاّحقة والكيفيّة الّتى له من أوّل زمان التّسخّن إلىٰ آخر موجود، وهى كيفيّة واحدة، وإلاّ لم تكن الحركة واحـدة، وقـد أطـبق القـومُ عـن آخرهم علىٰ وحدة تلك الحركة ووجود مسافتها علىٰ ما يشهدُ به الحسُّ أيضاً.

فقولهُ «الموجود من الحركة التّوسّط، الخ»، لايُـفيدُهُ، حـيثُ لم يـدّع الأُسـتادُ ـ قدّس سره ـ أنّ الحركة التّوسّطيّة لها أجزاء مختلفة الأنواع، بل ادّعـىٰ أنّ مسـافة الحركة الكيفيّة، وهى الكيفيّة، لها أجزاءٌ مختلفةُ الأنواع. وبما سرده لايندفعُ هـذا. وتقريرُ القوم كالحسّ يقرّرهُ.

وبهذ یظهرُ وجوهُ الخلط والخبط فی کلامه:

أمّا أوّلاً، فلأنّ الّذی ذکره، مِن أنّ الموجود من الحرکة هو التّوسّط، لایُفیدهُ ولا یضرُّ غیرهُ، إذ الکلام فی المسافة لافی‌الحرکة، کما مرّ.

وأمّا ثانیاً، فلأنّ الکلام لیس فی‌الآجزاء المتوهّمة فی الأمر الممتدّ الخیالیّ الّذی هو الحرکة القطعیّة، بل الکلام فی المسافة الّتی هی الکیفیّة الموجودة.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ قوله ـ ولیس هناك أمر موجود، الخ ـ مکابرةٌ؛ فإنّ القومَ ـ علیٰ ما یشهد به الحسُّ ـ أطبقوا علیٰ وجود تلك الکیفیّة الّتی هی المسافة فی الخارج.

وأمّا رابعاً، فلأنّ الّذی ذکره و حکم بوجوده فی جمیع المسافة إن‌کان هو الحرکة التّوسّطیّة، کما صرّح، فظاهرٌ أنّه لاینفعهُ ولا یضرُّ غیرهُ، کما مرّ غیرَ مرّة، ولیس الکلامُ فیه؛ وإن‌کان هو الکیفیّة الّتی لها الحدود، فیُحتملُ (۷۷) أن ینتفع به، لکن فسادُه ظاهرٌ وبطلانُه أظهرُ من أن یخفیٰ.

ولیس فی ما أفاد الأُستادُ ـ قدّس سره ـ تصریحٌ ولا إیماءٌ بأنّه حمل کلامَ هذا المُورد علیٰ أنّ الحرکة التّوسّطیّة هو الأمرُ الممتدُّ. وهذا القاضی العدل العادل ـ بعد خروجه عمّا کان علیه ـ أخذ ینسجُ علیٰ منوال ما تقدّم، فحکم بما استهواه بلاشهادة ولابیّنة تحکّماً وافتراءً. والّذی أفاد الأُستادُ ـ قدّس سرّه ـ أنّ مسافة تلك الحرکة، وهی‌الکیفیّة، موجودة لها، وفیها أنواع مختلفة.

وأمّا خامساً، فلأنّ ما استشهد به، من ابطال مذهب دیمقراطیس، علیٰ ما ینادی علیه عبارته، صریحٌ فی ما حمله المعترضُ علیه، والرّجوع عنه لاینفعه، علیٰ أنّ ما رجع إلیه فاسدٌ کأصله، فإنّه ظاهرٌ أنّه لایلزمُ من القول بتشابه أجزاء الجسم والأجزاء الفرضیّة فی الأجزاء الدّیقراطیسیّة تشابه الأجزاء الفرضیّة فی الکیفیّة الواحدة الّتی هی مسافة الحرکة.

وأمّا الّذي أورده، علىٰ ما أفاده في وحدة الفلك وبساطته، فغيرُ مفيد؛ إذ الأُستادُ ـ قدسّ سرّه ـ لايدّعى أنّ الفلك مع الكوكب متّصل واحدٌ وحدةً اتصاليّةً يثبتُ بزوالها الهيولىٰ؛ بل أراد أنّ كلّ فلك فيه من الأفلاك الجزئيّة والكوكبيّة أمر واحد طبيعيّ، وقد مرّ غير مرّة أنّ كثرة الأجزاء واختلافها نوعاً لايُنافى هذه الوحدة، وكذا اختلافُ حركات تلك الأجزاء، وأنّ الشّخصَ الواحد من الإنسان، كزيد مثلاً، شخصٌ واحدٌ، له أعضاء مختلفة الأنواع. ولا يخرج الكلُّ بهٰذا الاختلاف علىٰ الشّخصيّة والوحدة، ولا يخرجُ شيء من أجزائه بحركة مخالفة للكلّ عن كونه جزءاً، فإنّ زيداً، مثلاً. إذا حرّك يده وهو ساكنٌ لم يكن بلايد.

وأمّا الّذي استشنعه واستبشع به، من لزوم وحدة العالم الجسمانيّ، فتوهّمٌ باطلٌ منشأهُ إيهام العكس، فإنّ الّذي يُستفادُ ممّا أفاد الأُستادُ ـ قدّس سرّه ـ أنّ الواحد (٧٨) الطبيعيّ لايخرج عن وحدته باختلاف أجزائه وحدةً أونوعاً، لاأنّ كلّ ما يختلف أجزاؤه يكون واحداً.

ثمّ لانُسلّمُ أنّ علّة عدم وحدة العالم إنّما هو اختلاف السّطوح والحركات فقط ليس لها علّة أُخرىٰ، حتّىٰ لو لم يكن ذلك الاختلافُ علّةً لعدم الوحدة كان واحداً، ولم يجوزُ أن يكون عدمُ الوحدة في هذه الصّورة لعلّة أُخرىٰ، كعدم عروض الوحدة للكلّ؛ فإنّ الأُمورَ الكثيرةَ قد تكون واحداً طبيعيّاً، ككلّ واحد من آحاد الحيوانات والنّباتات، وقد يكونُ كالعسكر. فاختلافُ الأجزاء نوعاً وحركةً و سطحاً كما لايستلزمُ الوحدةَ لايستلزمُ عدمَها.

وأمّا الاتّصالُ الّذي أوهمه وتشبّث به تشبّثَ الغريق بالحشيش، فليس في كلام الأُستاد إليه إشارة ولا ينفعه منعُه: و قد أُشير إلىٰ أنّ الّذي يثبتُ به الهيولىٰ هو زوال الوحدة الاتصاليّة، لازوال كلّ وحدة.

وأمّا أنّ اختلافَ الحركة في الفلك لايوجبُ حدوث السّطح فهو إنكارُ ما

لايدّعيه أحدٌ. ومن ذالّذى قال: إنّ اختلافَ حركة أجزاء الفلك فى المنطقة والقطب يوجبُ حدوث السّطح؛ بل الّذى ينادى عليه كلام الأُستاد ـ قدس سرّه ـ أنّ اختلاف الحركة فى الأجزاء لايوجبُ كون كلّ من تلك الأجزاء موجوداً برأسه علىٰ حدة، ولم يكن الكلّ واحداً. وأين هذا ممّا أوهمه و توهّمه.

وأمّا منعُ إنكار الجمهور فهو مكابرة تظهرُ بالنّظر فى كلامهم. و ما أورده فى السّند لايصلحُ للسّنديّة؛ فإن أثبات الشّيخ أمراً لاينافى كون الجمهور علىٰ خلافه.

وأمّا الغيرُ الّذى أخذه، فمع ما فيه من الإجماع والإهمال والتّعمية والتّورية علىٰ تقدير صحّته، لاينفعه؛ إذ غيرُ الشّيخ لايلزمُ أن يكون جمهوراً. علىٰ أنّ القول بحركتها لايُنافى ما أفاد الأُستادُ ـ قدّس سرّه ـ علىٰ ما مرّ غير مرّة. وكذا القول بحركات التّداوير. (٧٩)

ثمّ قال صاحبُ الغواشى: كونُ الأعضاء فى الحيوان بالقوّة غيرُ مسلّم، والدّليلُ الّذى ذكره أيضاً ممنوعٌ؛ إذ لايلزمُ من وحدة الكلّ بالفعل أن يكون تلك الأجزاء فيه بالقوّة؛ إذ لامنافاةَ بينَ وحدته ووجود الأجزاء فيه بالفعل. وقد نبّه علىٰ ذلك بعضُ الأفاضل من الحكماء والإمام الرّازىّ.

وقال صاحب الحواشى: لوكانت الأجزاءُ فيه بالفعل لكانت أشخاصاً متعدّدةً فى الخارج، و لاشكّ أنّ ذاته نفسُ تلك الأجزاء، فلامَحالة تكون نفسُ ذاته أشخاصاً متعدّدةً فى الخارج، لاشخصٌ واحدٌ فيه. مثلاً إذاكانت هُناك أربعة أشخاص فى الخارج قد تركّب منها أمر واحد فذاتُ هذا الأمر نفسُ هذه الأُمور الأربعة لاغيرُ، فلاتكونُ نفسُ ذاته ـ وهى هذه الأربعة فى الخارج ـ واحداً.

نعم إذا أُخِذَ ذاتُه مع صفةٍ وحده، كالمجموعيّة أوالتّربيع، فيقال: مجموع واحد أو مربّع واحد يوصف بالوحدة. وإذا أُخِذ مع صفتين كزوجين، فيقال: هو زوجان يوصف بالاثنينيّة. لكنّ الوحدة والاثنينيّة راجعة بالحقيقة إلى الصّفة لاإلىٰ ذات

الموصوف مع قطع النّظر عن الصّفة.

وبهذا التّحقيق يظهرُ وجهُ ما فى الحواشى الشّريفة الشّريفيّة علىٰ هذا الكتاب، من «أنّ المركّب من الأجزاء الغير المحمولة لايتركّبُ من الأجزاء المحمولة، وهو أنّ الأجزاء المحمولة لمّاكانت متّحدة فى الخارج ذاتاً ووجوداًكان المركّبُ منها ذاتاً واحدةً فى الخارج و تكون الأجزاء فيها بالقوّة، والمركّبَ من الأجزاء الغير المحمولة تكون الأجزاء فيه بالفعل وتكون ذاتهُ فى الخارج أُموراً متعدّدةً، و بينهُما تناف».

وقال صاحبُ الغواشى: الأجزاء علىٰ تقدير (۸۰) وجودها بالفعل أشخاصٌ متعدّدة من الجزء. ولا يُنافى ذلك أن تكون الأجزاء بأسرها شخصاً واحداً من المركّب، كما أنّ أجسامَ العالم أشخاصٌ متعدّدة من الجسم، وهى بأسرها عالم واحد، و كالعشرة، فإنّ أجزاءها أشخاصٌ متعدّدة من الواحد. وهى بأسرها عشرة واحدة. والحاصلُ: أنّ المنافاةَ بينَ كون الأجزاء أشخاصاً متعدّدة من كلّىّ وكونُها بأسرها شخصاً واحداً من كلّىّ آخر غيرُ مُسلّم.

وما ذكره من البيان لايدلّ عليه؛ ألاترىٰ أنّه فى المثال الّذى ذكره هذا الأمرُ المفروضُ أربعة واحدة. وقولُه: «فلايكون نفسُ ذاته، وهى هذه الأربعة فى الخارج واحداً»، إن أراد أنّه لايكون واحداً من جنس...[1]

أقولُ: منعهُ هٰذا ساقطٌ غيرُ موجّه ولا متوجّه بعدَ تحصيل معنى القوّة والفعل، علىٰ ما مرّ غير مرّة؛ فإنّ الواحد الطبيعىّ أجزاؤه بالقوّة بمعنىٰ أنّ المجموع واحد طبيعىّ، ولا ينافى كثرة الأفراد ذواتاً وصفاتاً [كذا] وقد صرّح الحكماء بأنّ كلّ ما وحّدت بالفعل فكثرة الأجزاء[2] فيه (۸۱) بالقوّة. وما أرادوا بالقوّة العدم... .

١. ينبغى هٰهنا إتمامُ كلام صاحب الغواشى.

٢. هٰهنا تمامُ كلام الأُستاد البشر. سلامُ الله عليه.

تكملةٌ وتبصرةٌ لإراءة رأى الأستاد ـ قدّس سرّه ـ بمسألتين

أما «الهَيُولىٰ»: المشهورُ عند الجمهور فى إثباته ما أثبته المحقق الطوسىّ فى شرحه للإشارات، حيث قال:

«تلخيصُ هذا البرهان أن نقول: لمّا ثبت أنّ الجسم لايخلو عن اتّصال مّا فى ذاته وأنّه قابلٌ للانفصال حال كونه متّصلاً. فقوّة قبول الانفصال حاصلةٌ له حال الاتّصال، ونفس الاتّصال ليست بقابلة للانفصال علىٰ وجه يكونُ حال كونها اتّصالاً موصوفةً بالانفصال. فإذن، للجسم شىء غيرُ الاتّصال به يقوى علىٰ قبول الانفصال، وهو الّذى ينفصل ويتصل مرّة بعدأخرىٰ، فهو الهَيُولىٰ.

واعلم أنّ المُهمّ فى هٰذا الباب أن يُعلمَ أنّه لايمكن أن يكون الاتّصال والانفصال عرضين متعاقبين علىٰ شىء هو موضوع لهما. وهو الجسم، كما سبق إلىٰ أوهام المتكلمين المشكّكين فى وجود المادة. وذلك لأنّ الشىّء يجب أن يكونَ فى ذاته غيرَ متّصل ولا منفصل حتىٰ يمكن أن يكون موضوعاً للاتّصال والأنفصال. فهو لايكون من حيث ذاته بحيث يُعرضُ فيه الأبعاد. (۸۲) فلايكون جسماً البتة؛ بل هو المسمّىٰ بالمادّة. وبلابدّ من انضياف شىء مّا متّصل بذاته إليه حتّىٰ يصيرَ جسماً، فذلك الشىء هو الصّورة؛ فالمجموع هو الجسم نفسه متّصل وقابل للانفصال. والّذين يجعلون المتّصل عرضاً على الإطلاق ينسون أنّ كون الجسم متّصلاً فى نفسه أمرٌ ذاتىّ للجسم، والجوهر لايتقوّم بالعرض.

وأيضاً، ينبغى أن يُعلمَ أنّ الوحدة الشّخصيّة والتّعدّد الّذى يقابلها أيضاً لايعرضان للمّادة إلّا بعدَ تشخّصها المستفاد من الصّورة ليوقف علىٰ أحوال الشُّبَه المبنيّة على اتّصاف المادّة بالوحدة أو التعدّد حسبَ ما ذكره الفاضل الشّارح وغيره. كقولهم: «لو كان تعدّدُ الجسميّة بعدَ وحدتها مقتضياً لانعدامها ومُحوِجاً إلىٰ مادّة

توجد في الحالتين لكان تعدّدُ المادّة بسبب الانفصال بعدَ وحدتها مقتضياً لانعدام المادّة الأُولىٰ ومُحوِجاً إلىٰ مادّة أُخرىٰ، ويتسلسل إلىٰ غير ذلك من الشّبه، وذلك لأنّ المادّة الموجودة في الحالتين غيرُ موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدّد. بل إنّما تتصفُ بهما عند تعاقب الصّور»[١].

هذا ما أفاده، وهو تلخيص الدّليل المشهور عندالجمهور، وهو الّذي اعتمدوا عليه. ولا يخفىٰ أنّه لايثبتُ بهذا أن يكونَ الهيولىٰ جزءاً خارجيّاً؛ لأنّ الظاهرَ ـ من إشارات الإشارات وتصريحات الشّروح والمحاكمات ـ أنّ معنىٰ اتصال الصّورة هو كونُها بحيثُ يلزمُها الجسمُ التّعليميّ وأنّ الجسمَ التّعليميّ هوالكميّة المتّصلّة بذاتها. فإن أُريدَ بالاتّصال في قوله «فإنّ نفسَ الاتّصال ليس بقابل للانفصال» الصّورةُ، منعناها، بناءً علىٰ أنّ اتّصالها ليس إلاّ قابليّتها للاتّصال، (٨٣) ولا نُسلّمُ أنّ هذا مُناف للانفصال، فإنّه لاينفكّ عن اتّصال مّا... المتّصلةُ بذاتها حقيقةً. سلّمنا ولا نُسلّمُ استلزامَ هذا للّدعوىٰ... بكون الصّورة هي الباقية والكميّات المتّصلة متواردةٌ عليها... ولا يلزمُ زوالُ الصّورة بما هي صورة إلاّ بإثبات استلزام كلّ... خاصّة تزول و لم تثبت بعدُ.

وأمّا الأمرُ الأهمُّ الّذي أفاده، ففيه أنّه إن أُريدَ بالمتّصل الّذي جعله فصلاً المعنى الّذي حقّقه سالفاً آنِفاً... بحيث يلزمُها الجسمُ التّعليميّ فظاهرٌ أنّه غيرُ مفيد؛ وإن أراد المتّصل... علىٰ ما هو شأن الكميّة فلانُسلّمُ أنّه فصل؛ لما حقّقه آنِفاً؛ فدليلهُم [عليل]، لايُثبِتُ الهيولىٰ، علىٰ ما صوّروه و تصوّروه. وهو المشهور عند الجمهور. ... أنّها جزؤ خارجيّ للجسم، حلّ فيه جزء آن.

و صاحبُ التّجريد في تجريده... جرّد فيه ماله من الاعتقاد وما عليه الاعتماد أنكرها، وفي شرحه للإشارات [قبل] الدّليلَ مُماشاةً مع المشّائين، علىٰ ما هو الظّاهرُ من رأيهم وأقوالهم... أشار إليه في أوائل شرحه، من أنّه

---

١. الطوسيّ، شرح الإشارات، ج ٢، ص ٤٥.

شارح لاجارح، وأنّ الفلاسفة الإشراقيّين وجمهور المتأخرين من الحكماء والمتكلمين ما أثبتوها، بل أنكروا وأثبتوا أن ليس للجسم المفرد جزءآن خارجيّان يحلّ أحدُهُما... وفى كثير من كتب المتأخّرين المشّائين عبارات وإشارات فى خلاف هذا وتغايرهما.

والأُستاذُ ـ قدّس سرّه ـ حيث أراد التّوفيقَ أفاد أنّهما جزءآن عقليّان متغايران عقلاً. وأيدّ هذا: بأنّهما بعينهما هُما الجنسُ والفصلُ متحدّان ذاتاً فى الخارج، والتغايرُ بينهما اعتباراً، علىٰ ما اعترفوا به، وبإنّ الشّيخ صرّح فى غير موضع: بأنّ الهيولىٰ مُبهمٌ ليس بالفعل شيئاً من الأشياء. وصرّح فى \الشفاء بأنّ الجوهريّة (۸۴) الّتى لها لاتجعلُها شيئاً من الأشياء.

فمحصّل رأى الأُستاد ـ قدّس سرّه ـ فى هذا أنّ الأُستاد رأى أنّ الجسم جوهر قابل للأبعاد. فالجوهرُ جنسٌ، والقابل للأبعاد فصلٌ، والفصلُ حقيقةً هوالقابلُ، والأبعاد ليست بجزء للفصل، وهو خارج لازم، كالجسم التّعليميّ. ولا يستلزمُ ذلك أن لايكون القابل فصلاً؛ فإن كثيراً من الفصول مأخوذة ملحوظة بلوازمها، كقابض البصر ومُفرّقهِ وجامع المتشاكلات ومُفرّق المختلفات والنّاطق والنّامى والمتحرّك بالإرادة والحسّاس، ونظائره أكثرُ من أن يُحصىٰ. وإذاكان كذلك كان للجسم جزءآن عقليّان متغايران عقلاً، أحدُهُما جنسٌ هو المادّة باعتبار والآخر هو الصّورة باعتبار.

والمقرّرُ المشهورُ عند جمهور الحكماء أنّ الفصل علّة للجنس، فإن كانت حصّةٌ معيّنةٌ من الفصل علّةً لحصّة معيّنة من الجنس لزم انعدامُ تلك الحصّة من الجنس بانعدام تلك الحصّة من الفصل وكانت الماهيّةُ مركبّةً من الجنس والفصل لاغيرُ، كما فى الأعراض؛ وإن كانت حصّةُ ما من الفصل علّةً لحصّة معيّنة من الجنس فلايلزم من انعدام حصّة خاصّة من الفصل انعدامُ تلك الحصّة من الجنس، وتكون الماهيّةُ حينئذ مركّبةً من المادّة والصّورة أيضاً.

فمحصّلُ رأيه: أنّ الهيولىٰ حصّةٌ مُعنيّةٌ من الجنس معلولة لحصّة مّا من الفصل؛

والصّوَرةَ فصلٌ يكون ما منه علّة لحصّة معنيّة من الجنس، بل هى تلك حصّة معيّنة. ولهٰذا اشتهر وتقرّر أنّ الهيولىٰ نتحصّل بصورة مّا، وأنّ الصّورة شريكة لعلّة الهيولىٰ، حيث استنكروا أن يكون الواحدُ بالعموم علّةً لواحد معيّنة.

ولايُتوهّمُ استلزامُ هٰذا لكون الهيولىٰ فى حدّ ذاتها جزءاً معيّناً فى الخارج، فإنّها كطبائع أجناس مبهمة لها حِصصٌ متحصّلةٌ بالفصول والمشخّصات.(٨٥)

ولا يخفىٰ أنّه لمّا حصّله يظهرُ الفرقُ بينَ المركّب من المادّة والصّورة والمركّب من الجنس والفصل، فإنّه أعمّ. ولم يلزم أن يكون كلّ مركّب من الجنس والفصل مركّباً من المادّة والصّورة.

وأمّا أنّ المادّة والصّورة إذا كانتا متّحدتين ذاتاً كيف ينعدمُ أحدهُما ويبقى الآخرُ؛ فجوابُه ما مرّر غيرَ مرّة، من أنّه يصحّ أن يُحمل و يصدق علىٰ أمر واحد مفهومان متغايران عقلاً، ثمّ لعلّة من العلل يصدق أحدُهُما دونَ الآخر وأنّ التركيبَ الاتّحاديّ الّذى أشار إليه إشارة إلىٰ هذا.

ثمّ هٰهنا نكتة أُخرىٰ ينبغى أن يُتنبّه لها هى: أنّ الشّيخ المقتول صاحبَ الإشراق من الإشراقيين النّافين للهيولىٰ صرّح ولوّح بعدم زيادة الكميّة. فلايبعدُ أن يتوهّم متوهّمٌ: أنّه علىٰ ما اختاره يلزمُ عليه إشكالٌ. وذلك أنّ الجسم الواحد قد يتبدل أشكالهُ ومقدارهُ مع بقائه، كالشّمعة؛ فإن لم يكن مقداراً زائداً ولم يكن هيولىٰ لم يمكن ذلك.

فإن خطر هذا ببالك، فاعلم أنّ له أن يقول: إنّ الجسم الّذى يتبدّل أشكالهُ ومقدارهُ وكميّةُ مساحته ليس هو الجسمَ المفردَ الّذى لم يكن له أجزاء فعليّة. وتبدّلُ المساحة فى الأجسام المؤلّفة إنّما هى بانتقال الأجزاء الغير المتميزّة فى ما يتخلّلها وتخلّل جسم آخر بينهما كالهواء؛ فباختلاف المتخلل زيادةً ونقصاناً قلّةً وكثرةً يختلفُ المؤلّفُ قدراً ومساحة.

قال الإمامُ فى الملخّص: «زعم الشّيخُ أنّ الجسم مركّب من الهيولىٰ والصّورة»،

ثمّ قال ـ بعد ما قال و قرّر إنّ المتحيّز بذاته هو الجوهرالقابل للأبعاد ـ إنّ المتحيّز، بذاته موجودٌ قائم بنفسه، لاحاجةَ به إلىٰ محلّ أصلاً، وإنّ منشأ هذا الخيال أنّ القدماء كانوا يقولون: إنّ الجسمَ لمّاكان موصوفاً بالأعراض فهو من حيث إنّه هو لابدّ أن يكونَ مُغايراً لكلّ من تلك الأعراض. فالجسمُ من حيثُ إنّه هو لاملوّنٌ (٨۶)

ولامكيّفٌ ولا طويلٌ ولا فى مكان ولا فى زمان، يعنى أنّ ماهيّته مغايرةٌ لهذه الأحوال وقال بعضُ المُغفّلين: إنّ المراد إثباتُ موجود آخر غير المحسوس. ثمّ إنّه بحسن ظنّه بالمتقدمين، شيّد هذا الخيال الفاسد بالوجوه المتكلّفة. والأظهرُ أنّ غرضَ المتكلّمين من هذا الكلام ليس إلاّ التّنبية على الفرق بينَ ذات الجسم وعوارضها»، هذاكلامه.

ومن النّظر فيه يظهرُ أنّه أراد بالجسم «الجوهَر» الّذى سمّاه المتأخرون المثبتون للهيولىٰ صورةً جسميّةً وهى المشاهدُ المحسوسُ فى بادىء الرّأى من الجسم.

لايقال: كيف قال بمغايرة الطول وإنّه الجسمُ والجوهر الطويل العرض العميق حدُّهُ.

لأنّا نقولُ: إنّه لايقول بأنّه حدٌّ. ولو قال به لم يلزمه القول بكون الطول جزءاً لماهيّته، بل فصلُه علىٰ تقدير التّسليم هو القابلُ للأبعاد، ولا يستلزمُ ذلككونَ الأبعاد جزءاً علىٰ أنّه يجوزُ أن يكونَ مرادُهُ الطولَ الإضافيّ الّذى هو الكميّةُ نسبةً، أو الكميّة، لاما هو الصّورةُ، أو مأخوذاً منها.

فملخّصُ مالخّصهُ فى الملخّص أنّه كما أنّ المتأخّرين فى باب الماهيّة أشاروا إلىٰ أنّ الماهيّة مغايرة لعوارضها، كذلك القدماء أشاروا فى الجسم إلىٰ مثل هذا. فلم يفهم مَن لم يفهم هذ إلاّ ما فهمه ولم يفهمه. فافهم. والأُستادُ ـ قدّس سرّه ـ يُشيرُ إلىٰ أنّ الشّيخَ ما زعم ما زعمه، بل تقرّر ما قرّره القدماءُ زيادة تقرّر.

<اتّحادُ النفس والبدن والمراد منه>

أمّا اتّحادُ النّفس والبدن، فأراد بالنّفس الصّورةَ النّوعيّة المنطبعة، لاالجوهرَ المجرّدَ. وهى كسائر الصّور علىٰ رأيه فصلٌ باعتبار، فيكونُ عينَ البدن الّذى هو مادّة وجنس باعتبار. فحيثُ حكم باتّحاد النّفس والبدن، أراد بالنّفس الصّورةَ الإنسانيّةَ المادّيّةَ، الّتى هى عينُ البدن باعتبار وغيرُه باعتبار، كما فى سائر الصّوره.

وحيثُ حكم بتجرّد النّفس أراد بها القوّةَ الّتى ينطبعُ فيها صورُ المعقولات. وهى ليست بصورة نوعيّة للإنسان علىٰ ما صرّح به المحقق الطوسيّ ـ رحمه الله ـ فى شرحه للإشارات. وصاحبُ المحاكمات أيضاً.

ثمّ أشار إلىٰ أنّ الصّورة النّوعيّة المادّيّة (٨٧) يصحُّ أن تُلاحظَ بوجه يكونُ فيه تجريدٌ وتجرّدٌ، بمعنىً آخرَ لفائدة ونكته وإن لم يكن إلىٰ هذا زيادةُ حاجة. وحيث حكم بتجرّدها علىٰ ما يُوهِمُهُ بعضُ عباراته لم يُرد بالتّجرّد المعنى المشهورَ، بل أراد ما أشرنا إليه.

والحاصل المحصول المحصّل ممّا حصّل أنّ محصّل رأى الأُستادُ ـ قدّس سرّه ـ فى «الجسم» هو بعينه مذهبُ أكثر القدماء والمتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين، إلاّ أنّه زاد، إذ أراد توجيهَ عبارات المخالفين؛ وفى «النّفس» هو الّذى ذهب إليه الأعلام من أعلام الحكمة والكلام، وأنّه لاينكرُ جوهراً مجرّداً ولا تجرّداً، بل يُوجّه ذلك بوجه يتوجّهُ فى صور.

والغرضُ: أنّ السّيّد السّند، الأُستاد الإسناد، سيّدنا وسيّد أجلّة العلماء والحكماء ـ قدّس الله سرّه ـ لم يُحدِث مذهباً جديداً؛ وإن كان له ذلك وكان سديداً، علىٰ ما أوهمه هٰذا المجادل الجليل، ولا يردُ علىٰ ما أفاده شىء من إيرادات هذا المكابر النّبيل، علىٰ ما مرّ، إجمالاً وتفصيلاً، نقداً وتحصيلاً. وإنّى لاالتزم ردّ كلّ ما يردُ ويوردُ. كيف وأنا أرىٰ ما ترىٰ فى المعارف المنصوريّة اللاّمعة باللّوامع النّوريّة.

إجمالُ تفصيل لتحصيل ما حصّله فى النّفس

إنّ الإنسان، علىٰ رأيه، جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّك بالإرادة، ناطقٌ مدركٌ للكليّات، له أجزاء وقوىٰ بها يكون علىٰ ما ترىٰ فيها قوّة مجرّدة، يحلّ فيها الصّورُ الكليّة والمعان العقليّة ليس الإنسانُ هو تلك القوّة وحدَها حتّىٰ يكونَ البدنُ خارجاً عن الإنسان مركباً له، علىٰ ما هوالمشهورُ عندَ جمهور من تفلسفَ، فيكونَ كإنسان مُفارقاً عن هٰذا العالم، ويكونَ قولك: جَلستُ وقُمتُ وتحرّكتُ مجازاً، ولم يكن الحيوان جنساً؛ فإنّ هذا، كما يُعلمُ ويُرىٰ، مكابرةٌ لاتخفىٰ، بل الإنسانُ هو الّذى يعلمه و يصفه بأوصافه حقيقةً لامجازاً، وكونُ قوّة من قواه مجرّدة لايُخلّ بشىء من هذه الأحكام.

ثمّ إنّه قرّر، موافقاً لرأى غيره من الحكماء: أنّ المركّبَ من الأُمور الكثيرة (۸۸) إذا صار واحداً طبيعيّاً كان كلّ واحد من تلك الأُمور الكثيرة فى ذلك الواحد بالقوّة؛ وأراد بكونه بالقوّة أنّه مع غيره صار واحداً طبيعيّاً، لاأنّه غيرُ موجود، وكلُّ ما يكونُ كذلك يقول إنّه تحليلىّ بوجه. فمحصّلُ رأيه أنّ الإنسانَ جسمٌ و بدنٌ صار مع مجرّد واحداً طبيعيّاً. فهذا رأيُه.

والّذى يُشوّش و يُوسوسُ كثيراً أنّه قد يوجد فى بعض ما يُنسَبُ إليه من التّعليقات والحواشى: أنّ المجرّدَ فى الإنسان بالقوّة وأنّه تحليلىّ ويخرجُ إلى الفعل وأنّ الصّورة الإنسانيّة تتجرّدُ، وأنّه تارةً يُشعِرُ بأنّ النّفسَ الإنسانيّة مجرّدة وأُخرىٰ بأنّها عينُ البدن وأنّ الإنسان ينقلبُ إلىٰ مجرّد. وإنّه حيثُ قرّر فى بعض تعليقاته ـ أنّ التركيبَ بينَ المجرّد والمادّىّ غيرُ معقول، ثمّ حكم بانقلاب الإنسان إلى المجرّد ـ يُوهِمُ أنّهُ يقول: إنّ الصّورةَ الإنسانيّةَ ماديّةٌ، ثمّ تنقلبُ إلىٰ مجرّد.

فنقول: إنّى تفحّصتُ و تصفّحتُ ما عندى من تعليقاته بخطّه ـ قدسّ سرّه ـ فما وجدتُ فيها شيئاً منها ممّا يُخالِفُ الظاهرَ. فلستُ أدرى كيف اشتهر نقلهُ عنه، حتّىٰ كتب فى أثناء تعليقاته: إنّا نوجّه كلاً بوجه و توجيه وإن لم يكن قوله؛ فإنّ المنتسبَ

إليه وإن لم يكن له يكون له وجهٌ وتوجيهٌ.

فنقول: وجهُ كون المجرّد بالقوّة ما أُشير إليه، من أنّ الإنسانَ فى هـذه النّشأة واحد طبيعىّ، فيكون كلّ كثير فيها بالقوّة و تحليلياً، بمعنىٰ أنّه مـع غـيره واحـدٌ، لابمعنىٰ أنّه غيرُ موجود، ثمّ يصيرُ موجوداً.

وأمّا ما نُسِبَ إليه من أنّ الصّورة الإنسانيّة تتجرّدُ فعلّه أراد بالصّورة معنىً آخَرَ غير الصّورة الّتى هى فصلٌ باعتبار، فإنّ الصّورة علىٰ ما صرّح به الشّيخُ فى الحدود يُطلقُ علىٰ معان. منها ما هو لازمٌ ما أُشيرَ إليه ومنها الحقيقةُ الّتى تقوّمُ النّوعَ وذلك المجرّدُ كذلك، أو أراد بالتّجريد قطعَ العلائق لاحقيقةً فى نفس الأمر وانقطاعه.(٨٩)

وأمّا الّذى نُسِبَ إليه ـ من الحكم تارةً بأنّ النّفس الإنسانيّة صورتُه وأنّ الصورة عينُ المادّة، وأُخرىٰ بأنّها مجرّدةٌ ـ فمبنيٌّ علىٰ اشتراك لفظى «النّفس والصّـورة». فأراد بالنّفس تارةً الصّورةَ الّتى هى مـبدأٌ للآثـار المـختلفة بـقوى مـختلفة؛ وأراد بالصّورة الصّورةَ النّوعيّةَ والماهيّة؛ وأُخرىٰ القوّة الّـتى يـحلّ فـيها الصّـورُ الكـليّة والمعانى العقليّة.

وأمّا الّذى نُسب إليه من الانقلاب فوجهُه وتوجيهُه أنّ انقلابَ شىء إلىٰ آخر عرفاً ولغةً أن يزول من الشّىء الأوّل كلاً أو جزءاً حالاتٌ وصفاتٌ، ثمّ يحصل فيها صفات وحالات أُخَرُ. مثلاً، انقلابُ الماء إلىٰ الهواء أن يصيرَ ماكان ماءً، أوّلاً، هواءً، وذلك بأن يزول عن مادّة الماء صورةٌ مائيّةٌ ويعرضُ لها صورةٌ هوائيّةٌ. وانـقلابُ الغذاء إلى الأخلاط أن يزول عن بعض أجزاء الغـذاء صـفاتٌ غـذائـيّة، ويـتّصفَ بصفات خلطيّة. وكذلك انقلابُ الأخلاط إلى الأعضاء وبسلب صفات من أجزاء من الأخلاط واتّصاف تلك الأجزاء بأوصاف الأعـضاء، ولا يكـونُ فـى كـلّ انـقلابٍ، المنقلبُ بتمامه هو المنقلبَ إليه.

فالنّفسُ المجرّدةُ، حالَة التّعلّق بالبدن وانغماسها فى التّعلّقات والعلائق البدنيّة، لم تكن متّصفةً بكثير من خواصّ المجرّدات، وعند المفارقة تتصفُ بـخواصّـها.

فالانسان شیء بشیء منه ینقلبُ إلیٰ مجرّد موصوف بصفات المجرّدات. وذلك بانقلاب التّعلّق بین المجرّد والمادّیّ وحصول من خواصّ المجرّدات فی ذلك المجرّد. فحقیقة هٰذا الانقلاب صیرورة أمر بشیء منه متّصفاً بصفات لم تکن قبل هٰذا. وهٰذا هو الانقلابُ عرفاً ولغةً.

وأمّا حکمُهُ بأنّ التّرکیبَ بینَ المجرّد والمادّیّ غیرُ معقول، ثمّ نقریرهُ فی الإنسان أمراً مجرّداً، فالوجهُ فیه أنّه لعلّه أراد بالتّرکیب الممنوع ترکیبَ ماهیّة من الجنس والفصل؛ (۹۰) والامتناعُ علیٰ هذا ظاهرٌ لایخفیٰ؛ حیثُ یلزمُ اتّحادُ المجرّد والمادّيّ لاتّحاد الجنس والفصل.

ولو أُریدَ التّرکیبُ مطلقاً فیمکنُ توجیهُه أیضاً بوجهین:

أحدُهُما: أنّ الجزء إذا کان له حالات وصفات فقد یؤخذُ الجزءُ بماله من الصّفات، وقد یؤخذُ بذاته مع قطع النّظر عن صفاته. فإذا ترکّب واحد طبیعیّ، کالإنسان، من جزئین لم یکونا من أجزاء الماهیّة وکان أحدُهُما مجرّداً والآخرُ مادّیّاً لم یکن ذلك المجرّدُ مأخوذاً فیه بأوصاف التّجرّد، بل کان المأخوذُ نفسَ ذاته من حیث هی، لامن حیثُ إنّه لاوضعَ له، فیلزمُ اعتبارُ المتنافیین من حیثُ إنّهُما متنافیان فی أمر واحد طبیعیّ؛ إذا التّعیّن بمُشخّصاته الجسمانیّة مأخوذٌ فیه.

وثانیهما: أنّ التّرکیبَ من الجزئین علیٰ وجهین:

أحدهُما: أن یکونَ کلٌّ من الأجزاء واحداً طبیعیّاً، ثمّ یترکّبُ منها واحدٌ آخر، کترکیب المرکّبات من العناصر و التّریاق من العقاقیر، فیتغیّرُ بها کثیرٌ من صفات الأجزاء.

و ثانیهما أن یکونَ أحدُ الجزئین أوالأجزاء، بما هو جزءٌ، متحصّلاً حالةَ تحصّل الکلّ، فیکون جزءاً أخیراً یحصل الکلّ فی آن حصوله.

فالممنوعُ من التّرکیب بین المجرّد والمادّیّ هو الوجهُ الأوّلُ المستلزمُ لاستحالة الأجزاء، لاالثانی، بل الثّاني حاصلٌ بینهُما فی کلّ من نشأتی الإنسان؛

في الأُولىٰ يكون المجرّدُ جزءاً أخيراً به يحصل الإنسانُ، وبهذا يظهرُ حدوثُه، وفي الثّانية يكون البدنُ جزءاً أخيراً به يحصل الإنسانُ، فيظهر الحشرُ والمعادُ. فكما أنّه في الأولىٰ يتعيّن النفسُ بالبدن كذلك في الثانية يتعيّن البدنُ بالنّفس،

ويؤيّد هذا كثيرٌ ممّا ورد في الصّحيحة من الآثار والأخبار عن سيّد الأبرار والأخيار. صلوات الله وسلامه عليه وآله. (٩١) هذا.

وأمّا الثّاني، أوّلاً، فلِما أورده الإمامُ في المباحث المشرقيّة، من أنّه كما يجوزُ كونُ الجسمانيّ آلةً لمجرّد كذلك يجوز عكسُه، فيكون المجردُ آلةً لجسمانيّ. وليس على استحالة هذا شبهةٌ، فضلاً عن حجّة. وما أنكر أحدٌ من العلماء والحكماء هذا. وأمّا ثانياً، فلِما صرّحوا به، من سريان الصّفات والحالات ومالكلّ منهما في الآخر من التصرّفات. والشّيخ المقتول ـ حيث أراد بطلانَ وهم من توهّم أنّ النّفسَ المجرّدةَ هو كالإلٰه، تعالىٰ ـ قال في غير موضع: إن البدنَ يتصرّفُ في النّفس بقواها ويُسخّرُها، وكيف يُسخّرُ قوى الطّفل الرّضيع الإلهَ ـ تعالىٰ ـ ويجعلهُ رهينَ الشّهوات مورداً للبليّات. وأمّا الأوّلُ فظاهرٌ.

وأقولُ: لو سُلّم أنّ محلّ المعقولات مجرّدٌ والإنسان يعقل المعقولات، فلانُسلّمُ أنّ التّعقل إنّما هو حصول صورة المعقول في العاقل أو في جزئه، ولم لايجوز أن يكون التعقّل، وهو نوعٌ من العلم، إفاضةً إشراقيّةً، علىٰ ما ذهب إليه كثيرٌ من العلماء في العلم، ومنهم الإشراقيّة.

فعلىٰ هذا يحتمل أن يتعلّق ببدن الإنسان قوّةٌ مجرّدةٌ تُنوّره وتُصوّره وتُحدِثُ فيه القوى المدركة والمحرّكة، ويكون ذلك المجرّد محلّ معقولاته وخزائنه الّتي يخزنُ فيها الصّور العقليّة ويكون الإنسانُ جوهراً جسمانيّاً هو جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّك بالإرادة، فيدرك المحسوسات بصور منطبعة في الإلٰة الجسمانيّة و المعقولات المنطبعة في الجوهر المجرّد المتعلّق به بإضافة إشراقيّة، ونسبة محصّلة بين ذاته وصورة معقولة من تلك الصّور المنطبعة في ذلك الجوهر المجرّد. ولا يخفىٰ أنّ هذا أقربُ وأولىٰ من جعل العقل خزانته.

<خاتمة التعليقات>

ولاباسَ بإيراد فوائد بعض العلماء لإفادة زيادة تحرير وتقرير لآرائه (...).

قال الإمام فى التفسير الكبير عند تفسير قوله تعالىٰ: «قُلِ الرّوحُ مِن أمرِ رَبّي» (۹۲) (الاسراء / ۸۵). المشارُ إليه بـ«أنا» إمّا أن يكونَ جسماً أو عرضاً أو شيئاً مغايراً لهما، كلاًّ أو بعضاً.

فالقسمُ الأوّل ـ وهو أن يكونَ المشارُ إليه جسماً، فذلك الجسمُ إمّا الهيأة أو الهيكل المحسوس أو جسم آخر داخل فيه أو خارج عنه.

ففى القسم الأوّل ثلاثةُ احتمالات:

[الاحتمال] الأوّل أن يكون النّفسُ هٰذا الهيكل المحسوسَ، وهو مذهبُ جمهور المتكلّمين.

الاحتمال الثّانى أن يكونَ جسماً فى البدن، وظاهرٌ أنّ الأجسام الظاهرة من البدن هى الأعضاء الكثيفة الّتى غلبت عليها الأرضيّة، والأرواحُ اللّطيفة الّتى غلبت عليها الهوائيّة. ولم يذهب ذاهبٌ إلىٰ أنّ النّفسَ هى الأجزاء الكثيفة. والأرواحُ، فذهب إليه قومٌ، واختلف، قيل: هو الرّوحُ فى القلب، وقيل: هوالرّوحُ الدّماغىّ: وقيل: أجزاء ناريّة مختلفة بالأرواح الطيّبة والدّماغيّة، وتلك الأجزاء هى المسمّاة بالحرارة الغريزيّة. ثمّ نقل فيه أقوالاً؛ ثمّ قال:

الاحتمال الثّالث أن يكونَ جسماً خارجاً عن البدن ولم يذهب إليه ذاهبٌ.

القسمُ الثّانى ـ وهو أن يكون عرضاً ـ ولم يذهب إليه عاقلٌ وذاهبٌ أيضاً.

وأمّا القسمُ الثّالثُ ـ وهو أن يكونَ المشارُ إليه بـ«أنا» ليس بجسم ولا جسمانىّ ـ وهو قول أكثر الإلٰهيّين من الفلاسفة القائلين ببقاءالنّفس.

ثمّ القائلون بتجرّد النّفس فرقتان.

الأُولىٰ قالوا: الإنسانُ عبارةٌ عن هٰذا الجوهر المخصوص، وهٰذا البدنُ آلتُه ومركبُه. وعلىٰ هذا القول، فالإنسانُ غيرُ موجود في داخل العالم ولا في خارجه ولا متّصلاً ولا منفصلاً، ولكنّه يتعلّقُ بالبدن تعلّقَ التدبير والتّصرّف.

والفرقة الثّانية قالوا: النّفسُ إذا تعلّقت بالبدن اتحدّت مع البدن، فصارت النّفسُ عينَ البدن والبدنُ عينَ النّفس، ومجموعُهُما هو الإنسان، وعندالموت يبطل الاتّحادُ ويبقى النّفسُ. هذا خلاصةُ ما أفاده الإمام من الكلام.

لايُقالُ: إنّه قال في القسم الثّالث، (٩٣) وهو أن يكونَ عرضاً لم يذهب إليه ذاهبٌ. ففي كثير من الكتب نُقِلَ مذاهبُ في أنّ النّفسَ مزاجُ البدن أو امتزاجُ العناصر وتأليفُها، إلىٰ غير ذلك.

لأنّا نقول: إنّ النّفسَ تُطلقُ تارةً علىٰ ما يظهرُ عنه الأفعالُ الإنسانيّةُ، وأُخرىٰ على المشار إليه بـ«أنا». وكلام الإمام في الثّاني. وظاهرٌ أنّ الحكمَ بأنّه مزاجٌ أو امتزاجٌ خلافُ الظّاهر، ولهذا لم يلتفت إليه. ولعلّ المرادَ المنقول عنه في المنقول هو الأوّلُ.

تمّ الكلام.

يقول كاتبُ هٰذه الرّسالة الشّريفة. وهو ابنُ المصنّف وتلميذه بل عبدُه؛ وهو صدرُ بنُ منصور بن صدر ، رضوان الله عليهم أجمعين...: اللّٰهُمَّ وفِّقنا لجميع الخيرات، إنّك مُجيبُ الدّعوات. وأسألُ النّاظِرَ في هذا الكتاب إذا نظر فيها أن يذكرنا والحضرةَ الإماميّةَ العلاّمةَ المصنّفيّةَ بالخير ولا ينُسينا من الدّعاء. فمن فعل ذلك فيغفرالله له. ونجز هٰذه الكتابةُ في ظهر يوم الاثنين، الثّامن عشر من رمضان المبارك، من سنة ستّين وتسع مأئة بالمدرسة المقدسّة المنصوريّة، حُفّت بالفيوض النّوريّة وعُمّرت بالتّجليّات الطوريّة والإفادات المعنويّة والصّوريّة إلىٰ أوان النّفخة الصّوريّة... أُستادُ البشر والعقل الحادي عشر... رحمه... .